Kebangkitan
spiritualitas pada era Milineal ini adalah karena ilmu
pengetahuan dan teknologi yang merupakan jargon kemakmuran pada
masyarakat industri, ternyata menumbulkan kemiskinan baru, yaitu kemiskinan
batin, mengeringnya rohani. Hal demikian merupakan gejala menarik, bukan saja
yang menimpa pada masyarakat maju dan rasional. Namun manakala ketenangan
batin sudah lenyap, maka siapa pun akan tertarik dan rindu untuk mencari
kebahagiaan dan ketenangan yang tak sebatas kesenangan hedonisme.
Kehidupan ruhani yang bersifat batini merupakan bagian yang tak terpisahkan dari
lingkup ajaran Islam. Islam pada hakekatnya sangat memperhatikan aspek
keseimbangan dan keharmonisan, yang di dalamnya termasuk keseimbangan dan
keharmonisan lahir dan batin. Tasawuf adalah salah satu dimensi Islam yang
memusatkan perhatian pada aspek ruhani manusia, yang selanjutnya membuahkan
akhlak mulia, baik terhadap Tuhan maupun makhluk-Nya Melalui kajian tasawuf
seseorang dapat mengetahui tata cara pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan
mengamalkan ajaran agama secara benar.
Beberapa dekade belakangan ini menyaksikan adanya kebutuhan baru yang besar
akan tasawuf. Kecenderungan masyarakat terhadap tasawuf tampak meningkat.
Buku-buku bertemakan tasawuf menjadi buku tirdanis. Kajian-kajian intensif
tasawuf yang diselenggarakan oleh lembaga-lembaga pendidikan dan sosial
keagamaan menarik minat yang cukup tinggi dari kaum terdidik.
Hadirnya buku ini diharapkan dapat memberikan sumbangan buah pikiran bagi
pengembangan khazanah ilmu pengetahuan tentang Tasawuf terkhusus Taswuf
yang bercorak Amali, yang diharapkan mempunyai nilai-tambah untuk merangsang
dan memacu aktivitas dan kreativitas pribadi dan lingkungan akademis
perguruan tinggi Islam. Selain itu, buku ini juga dimaksudkan untuk upaya
mendokumentasikan salah satu aspek pengetahuan Islam yakni ajaran
keagamaan khusunya di bidang akhlak tasawuf . semoga Allah senantiasa
melimpahkan rahmat dan berkahNya Amin
AGAMA ISLAM
ISBN 602-28.-...-.
9 786022 895701
PERGURUAN TINGGI
Penerbit ALFABETA
Jl. Gegerkalong Hilir Bandung
Telp. 022-2008822 Fax. 022-2020373
Mobile/sms: 081.1213.9484
e-mail:alfabetabdg@yahoo.co.id
website: www.cvalfabeta.com
ISBN: 978-602-289-...-.
Pnlt22-272
Dr. A. Gani, S.Ag, S.H., M.Ag.
TASAWUF AMALI BAGI PENCARI TUHAN
Dr. A. Gani, S.Ag, S.H., M.Ag.
TASAWUF AMALI
B A G I
PENCARI TUHAN
ALFABETA

Dr. A. Gani, S.Ag, S.H., M.Ag.

TASAWUF AMALI BAGI PENCARI TUHAN

AI43 (viii + 236) 16 x 24 cm

Judul Buku : Tasawuf Amali Bagi Pencari Tuhan
Penulis : Dr. A. Gani, S.Ag, S.H., M.Ag.
Penerbit : ALFABETA, CV
Jl. Gegerkalong Hilir No. 84 Bandung
Telp. (022) 200 8822
Fax. (022) 2020 373
Mobile/Message: 081 1213 9484
Website: www.cvalfabeta.com
Email: alfabetabdg@yahoo.co.id
Cetakan Kesatu : Desember 2019
ISBN : 978-

Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)

SAMBUTAN AHLI

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah syukur kita panjatkan kehadirat Allah Swt. Karena Rhida dan Rahmat-Nyalah buku dengan berjudul "Tasawuf Amali Bagi Pencari Tuhan" bisa diterbitkan dikalangan UIN Raden Intan Lampung. Shalawat beserta salam kita haturkan pada junjungan kita Nabi Agung Muhammad Saw. Sebagai pemimpin terbaik sepanjang zaman yang membawa keberkahan bagi alam semesta. Aamiin.

Tasawuf dalam perspektif sejarah telah berpengaruh besar atas kehidupan moral dan spiritual Islam. Tasawuf dapat menjadi solusi alternatif terhadap kebutuhan spiritual dan pembinaan, pendidikan akhlak manusia modern, Sehingga kehadiran tasawuf ini sangat diperlukan didunia modern saat ini, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya. Ahklak tasawuf adalah ilmu yang sangat berguna untuk membentuk manusia yang humanis dengan moral yang luhur.

Tasawuf adalah sebuah disiplin ilmu menjadi pedoman hidup bagi manusia pada umumnya, yang sudah terbukti secara ilmiah dapat menyelesaikan berbagai problematika pendidikan dewasa ini. Salah satu kajian dalam Tasawuf adalah tentang pembersihan jiwa, ruh. Terma Tasawuf tidak hanya sesuatu yang kemudian menjadi diskursus klasik. Kajian Tasawuf saat ini merambah dalam wacana kontemporer. Kajian Tasawuf memiliki relevansi dengan problem manusia, karena tasawuf secara seimbang memberi kesejukan antara zhohir dan batin.

Inti dari Tasawuf adalah akhlak terpuji sebagaimana tujuan utama Rasulullah Saw. di utus ke dunia untuk memperbaiki akhlak manusia menjadi akhlak yang mulia (Akhlakul Karimah). Tasawuf bisa menjadi sumber akan nilai-nilai spiritualitas seseorang, dan membekali seseorang bahwa segala sesuatunya harus dilakukan hanya karena dan untuk Allah Swt saja. Dengan bertasawuf, hati seseorang juga akan menjadi lembut dan penuh akan cinta. Sehingga tidak sampai menyalah-nyalahkan, mengkafir-kafirkan, dan bahkan membunuh yang lain. Belajar tasawuf bisa menjadi fase di zaman yang tandus seperti zaman modern ini.

Saya berharap buku yang ditulis Dr.A. Gani, S.Ag, S.H. M.Ag., dosen mata kuliah Akhlak Tasawuf Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Raden Intan Lampung ini akan menjadi pengetahuan tentang Akhlaq dalam pembersihan Jiwa yang berbasis tasawuf yang dapat menjadi salah satu rujukan yang bermanfaat bagi khazanah pengetahuan pendidikan Islam dan pemikiran Islam.

Akhirnya dengan mengucapkan rasa syukur kehadirat Allah Swt, atas terbitnya buku ini besar harapan kami, semoga buku ini memberikan khazanah baru dalam dunia sufi, dan dapat memberikan kontribusi bagi aplikasi model atau metode pembersihan jiwa yang lebih baik yang berbasis akhlak tasawuf.

Bandar Lampung, 01 Desember 2019

Prof.Dr. H. Achlami HS, MA.
Guru Besar Akhlak Tasawuf

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis haturkan kepada Allah Swt, yang telah melimpahkan Rahmat dan Karunia-Nya kepada penulis dalam bentuk taufiq dan iradah-Nya, sehingga penulis telah selesai menulis buku yang berjudul "Tasawuf Amali Bagi Pencari Tuhan". Sholawat dan salam, kita haturkan kepada Nabi Mulia Muhammad Saw, yang telah menyampaikan risalahnya sehingga umat manusia di akhir zaman dapat merasakan berbagai kemudahan dalam memahami Islam secara keseluruhan.

Persoalan besar yang muncul ditengah-tengah umat manusia sekarang ini adalah krisis spiritualitas. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dominasi rasionalisme, ternyata membawa manusia kepada kehidupan modern dimana menjadikan sekuralisme menjadi mentalitas jaman. Banyak cara yang dianjurkan para ahli untuk mengatasi masalah, salah satu cara yang dianjurkan para ahli adalah dengan cara mengembangkan kehidupan yang berakhlak dan bertasawuf.

Dalam pembahasan buku ini, sedikit banyaknya menjelaskan berbagai persoalan terkini yang menyangkut dengan urgensi tasawuf Amali di kehidupan modern. Diharapkan buku ini yang menjadi pedoman atau rujukan inti banyak golongan mahasiswa, pengajar, pemimpin dan masyarakat Islam pada

umumnya. Substansi penulisannya membahas tentang sejumlah konsep-konsep teori tasawuf Amali dan praktek tasawuf amali berbentuk wirid doa dan dzikir tarekat..

Penulisan buku ini tidak akan sempurna tanpa bantuan teman-teman, civitas akademika, dan berbagai masukan semua kalangan intelektual. Meskipun demikian, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran konstruktif demi terwujudnya penulisan buku ini dengan sempurna. Akhirnya, dengan rahmat dan ridha-Nyalah penulis panjatkan rasa syukur, sehingga buku ini dapat disusun dengan baik, dengan mengharapkan kandungannya menjadi literatur sekaligus menjadi pedoman bagi setiap orang dalam rangka mengembangkan intelektualitas dan pendidikan akhlak yang berbasis tasawuf.

Bandar Lampung, 1 Desember 2019

Penulis

Dr. A. Gani, S.Ag, S.H., M.Ag.

DAFTAR ISI

\

Buku ini kupersembahkan kepada:

Kedua Orang Tuaku.

Isteriku, Hj. Siti Zulaikhah,S.Ag.,M.Ag

Putra-Putriku:
Mohammad Izzad Khairi Yazdi
Mohammad Dzakwan Rafifi Ghauwsi
Siti Zahwa Naura Auni

Mereka adalah semangat hidup dan Pelepas lelahku

BAB I

PENDAHULUAN
TASAWUF AMALI BAGI PENCARI TUHAN

A. Islam dan Masyarakat Modern

Kemajuan yang dibarengi dengan kemakmuran pada masyarakat Modern saat ini, ternyata membuahkan kemiskinan baru, yaitu kemiskinan batin. Mengeringnya rohani Kecenderungan dominasi dimensi duniawi di era milinieal ini telah menyebabkan pencarian terhadap dimensi ruhaniyyah manusia. Salah satu cara dalam pencarian dimensi keruhanian dalam Islam tersebut dapat dilakukan melalui tasawuf (Ibnu Mahalli, 2000 M : 5). Di era globalisasi seperti sekarang ini, tasawuf adalah aspek yang sangat penting dalam kehidupan kita. Tasawuf adalah inspirasi dan spiritualitas yang dapat menjamin kebenaran dan kebersihan segala amaliah kita.

Abad modern yang bercirikan pengaplikasian revolusi ilmu pengetahuan. Revolusi ilmu pengetahuan ditandai dominasinya rasionalisme dan empirisme terhadap dogmatisme agama di barat. Perpaduan rasionalisme dan empirisme dalam satu paket epistemologi, melahirkan apa yang disebut dengan metode ilmiah. Dengan metodologi ilmiah, kebenaran pengetahuan hanya diukur dengan kebenaran koherensi dan

kebenaran korespondensi. Pengetahuan diakui dari sudut ilmiah apabila secara logik bersifat koheren (runtut) dengan kebenaran sebelumnya dan didukung oleh fakta empirik (koresponden).

Dominasi sangat tinggi terhadap ilmiah yang demikian ini, nampaknya membawa kesadaran yang kurang atau bahkan tidak apresiatif terhadap pengetahuan yang berada di luar lingkup pengujian metode ilmiah, termasuk pengetahuan dan nilai-nilai spiritual. Inilah salah satu ciri modernisme, yakni dikotomi antara pengetahuan ilmiah, dengan pengetahuan yang bersumber dari nilai-nilai religius. Secara umum, yang dirasakan sebagai kelemahan pola berfikir keilmuan modern adalah kepercayaan yang berlebihan terhadap akal dengan mengesampingkan dimensi spiritual dan nilai-nilai keagamaan. Pertimbangan nilai dalam rangka pengembangan dan penggunaan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak mendapat tempat yang sewajarnya. Akibatnya, ilmu pengetahuan dan teknologi dalam banyak hal tidak menyelesaikan persoalan kehidupan, bahkan membawa persoalan baru yang lebih serius. Dalam hal kesadaran manusia modern, yang dirasakan kelemahannya adalah rapuhnya pegangan moral dan hilangnya orientasi hidup yang bermakna. Tujuan hidup terbatas pada pencapaian sasaran-sasaran yang bersifat material dan duniawi. Keadaan ini membawa manusia kepada keterasingan, frustasi, dan kehampaan eksistensial.

Secara sosiologis, ekses yang ditimbulkan dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut sangat

luar biasa, yakni terjadinya perubahan sosial yang sangat drastis di masyarakat. Hal ini dapat dilihat dari beberapa indikator, sebagaimana dikemukakan Zakiah Darajat.

Pertama, meningkatnya kebutuhan hidup, semula, manusia sudah merasa cukup apabila telah tercukupi kebutuhan primernya, seperti sandang, pangan dan papan. Namun sejalan dengan perkembangan masyarakat, kebutuhan primer tadi berubah menjadi suatu *prestise.* Segala upaya akan dilakukan untuk memenuhi kebutuhannya tadi, sehingga kadang harus melanggar norma-norma yang ada, seperti korupsi, kolusi maupun manipulasi, meski harus mengorbankan orang lain. Semuanya ini akan membawanya kepada hidup seperti mesin, yang tanpa kenal istirahat. Akibat lebih lanjut ialah timbulnya kegelisahan (anxiety) yang tidak jelas ujung pangkalnya, sehingga hilanglah kemampuan untuk merasa bahagia dalam hidup.

Kedua, rasa individualistis dan egois. Karena kebutuhan sekunder meningkat, maka berkembanglah rasa asing dan terlepas dari ikatan sosial. Orang lebih memikirkan diri sendiri, ketimbang orang lain. Urusan orang lain tidak lagi menjadi perhatiannya, sehingga akhirnya ia merasa kesepian dalam hidup ini. Semua hubungan dengan orang lain didasarkan pada kepentingan.

Ketiga, persaingan dalam hidup. Berangkat dari adanya kebutuhan yang meningkat, yang membawa orang kepada hidup

mementingkan diri sendiri, selanjutnya akan berakibat timbulnya persaingan dalam hidup. Persaingan itu didorong oleh prestise yang tinggi, sehingga terjadi hal-hal yang tidak sehat.

Berbagai ketimpangan hidup yang dialami masyarakat modern, sebagaimana telah disebutkan diatas, mengakibatkan semakin maraknya upaya pencarian makna intrinsik sebagai upaya penyeimbang hidup. Uraian diatas menunjukkan bahwa manusia mengalami aliensi diri *(self alienation)* lantaran orientasi hidupnya diarahkan kepada dunia materi. Dapat dikatan bukan manusia yang menguasai materi, melainkan materi yang menguasainya. Menurut Amin Syukur, solusi sufi tentang problema ini merupakan hal yang relevan dengan masyarakat modern, yang telah mejadi masyarakat teraliensi. (Amin Syukur, 1999 M : 112-113)

Pada hakekatnya agama Islam sangat mengharmoniskan keseimbangan, yang di dalamnya termasuk keseimbangan lahir dan batin. Tasawuf adalah salah satu dimensi Islam yang memusatkan perhatian pada aspek batin manusia, yang selanjutnya membuahkan akhlak al-Karimah, baik terhadap Tuhan maupun makhluk-Nya (Al-Qusayiri, tt) Melalui kajian tasawuf seseorang dapat mengetahui tata cara pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan mengamalkan ajaran agama secara benar.

Relevan dengan itu, tasawuf sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pemikiran Islam pun telah tumbuh dan

berkembang di Indonesia. Tasawuf telah dikenal masyarakat Indonesia sejak berabad-abad yang lampau, paralel dengan perkembangan Islam di akhir abad ke-12. Kendati berbagai teori dimunculkan untuk menetapkan awal kedatangan Islam, namun akhir abad ke-12 dapat dijadikan tonggak awal perkembangan tasawuf di Nusantara. Azyumardi Azra mengemukakan bahwa penetrasi Islam di masa lebih belakangan, nampaknya lebih dilakukan para guru pengembara sufi yang sejak akhir abad ke-12 datang dalam jumlah yang semakin banyak ke Nusantara. (Azyumardi,1994 M : 17)

Para sejarahwan telah menjelaskan bahwa perkembangan tasawuf merupakan salah satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi Asia Tenggara dapat berlangsung. Ajaran-ajaran tasawuf Falsafi tentang kosmologis dan metafisis tasawuf Yazid al Bustami, Mansur Al Halaj, dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut masyarakat setempat. (Martin Van Bruinessen, 1995 M : 188) Begitu pula, ajaran-ajaran tasawuf Akhlaqi Imam al-Ghazali, dan Tasawuf Amali Syaikh Abd al-Qadir Jilani pun dengan cepat diterima masyarakat Asia, melalui para guru-guru sufi dan tarekat.

Setelah Islam meluas sampai ke luar semenanjung Arabia corak tasawuf dalam Islam mengalami transformasi, paralel dengan banyaknya bangsa-bangsa non-Arab masuk Islam, seperti Persia dan India serta pengaruh filsafat Yunani yang

menyebabkan terjadi akulturasi kebudayan antara tasawuf Islam di satu pihak dan kebudayan lokal di pihak lain. Sebagian para sufi yang dipengaruhi filsafat, memiliki cara tersendiri dalam mengungkapkan pengalaman tasawufnya. Di antara mereka tercatat nama Suhrawardi al-Maqtûl (yang terbunuh) dengan teori *Isyrâqiyyat*-nya (pancaran), Muhyi al-Dîn Ibn al-'Arabî dengan teori *Wahdat al-Wujûd*-nya, Ibn Sabî'in dengan teori *Ittihâd*-nya. Corak tasawuf mereka dikenal dengan tasawuf Falsafi (Aziz Dahlan, 1991m : 26-51)). Tasawuf Falsafi ini sebenarnya telah dirintis oleh Abû al-Yazîd al-Bustâmi dan Husein Ibn al-Manshûr al-Hallaj. Selanjutnya pada akhir abad ke-6 dan 7 Hijriyah, muncul tarekat-tarekat *(orde-orde)* sebagai kelanjutan kegiatan kaum sufi sebelumnya.

Tampilnya Tasawuf amali atau tarekat dalam sejarah tasawuf Islam, menjadikan tasawuf memiliki corak tersendiri. Corak tasawuf ini lebih mengarah kepada semacam organisasi kekeluargaan. Di antara sesama pengikut terekat tertentu saling menjalin hubungan kekeluargaan. Organisasi tarekat dipimpin oleh seorang guru terekat, yang disebut *mursyid* atau *syaikh*, wakil syaikh disebut *khalîfah*, dan pengikutnya lazim disebut *murid*. (A.J. Arberry, 1978 M : 84) Tarekat-tarekat yang berkembang di antaranya tarekat Qadiriyyah yang dikaitkan dengan Syaikh 'Abd al-Qâdiral-Jailâni (471-561 H.), tarekat Suhrawardiyah yang dicetuskan Syaikh Syihâb al-Dîn Umar Ibn 'Abdillah (539-631 H.), tarekat Rifâ'iyah yang dikaitkan dengan kepada Ahmad Rifâ'i (512 H.), tarekat Syadziliyyah, yang

dikaitkan dengan Abual-Hasan al-Syadziliy (592-656 H.), tarekat Naqsabandiyyah, dikaitkan dengan Muhammad Ibn Bahu al-Dîn al-Uwaisi al-Bukhary (717-7912 H.)) dan dari terekat-tarekat tersebut, tarekat Qadiriyyah-lah yang memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap perkembangan tasawuf di dunia Islam.

B. Urgensitas Tasawuf dalam Kehidupan

Pada dasarnya ajaran tasawuf tersebut dapat dijadikan sebagai sumber gerak, sumber kenormatifan, sumbermotivasi,dan sumbernilai sebagai acuan hidup (*way of life*). Intisari ajaran tasawuf adalah makrifatullah, memahami bahwa perlunya hubungan langsung dengan Tuhan ,sehingga seseorang merasa dengan dekat hadirat-Nya. Usaha di antara lain dilakukan dengan *muhasabah*, melepaskan diri dari tipu daya dunia yang senatiasa melalaikan akan memaknai hidup di dunia yang tidak lama ini. Sifat dan pandangan tasawuf ini sangat diperlukan oleh masyarakat di era millennial yang mengalami jiwa yang terpecah.

Ajaran tasawuf harus dipahami dengan benar berdaya implikatif dan responsif terhadap berbagai masalah kehidupan yang dihadapi. Disinilah pentingnya tasawuf dimana konsep kebenaran ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya berdasarkan korespondensi koherensi dan pragmatisme semata, namun juga yang bersifat spiritual-ilahiyah. Ini berarti bahwa

sumber ilmu pengetahuan, selain didapat melalui akal rasional, dan empiris inderawi (observasi) juga niscaya didapatkan dan diperkuat melalui petunjuk wahyu, pelajaran sejarah, latihan-latihan ruhani, penyaksian dan penyingkapan ruhaniyah.

Tasawuf adalah sebuah kajian yang memberikan gambaran tentang kemanusiaan (*humanity*) sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna, baik secara fungsional maupun secara ontologis. Ajaran agama Islam bersumber dari norma-norma pokok yang termaktub dalam Al-Qur'an dan sunnah Rasullulahyang berkaitan dengan akhlak manusia sebagai uswatun hasanah dalam kehidupan sehari-hari. Nabi Muhammad Saw memiliki akhlak yang mulia, sebagai suri tauladan yang baik. Memiliki akhlak Islamiah berarti melaksanakan ajaran Islam dengan jalan yang lurus terdiri dari iman, islam dan ihsan. Ahklak yang mulia (*al-akhlaq al-karimah*) dalam agama Islam adalah melaksanakan perintah Allah Swt yang menjadi kewajiban dan menjauhi segala larangan-Nya.

Melihat betapa pentingnya tasawuf dalam kehidupan bahkan bagi kemajuan peradaban Islam di era millenial ini, tasawuf sangat diperlukan sebagai pertahanan untuk menghadapi kehidupan yang semakin praktis akibat dari kemajuan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin hari semakin canggih. Dengan berbekal tasawuf, orang dapat mengetahui batas mana yang baik dan batas mana yang buruk, juga dapat menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya atau

dapat menempatkan sesuatu pada proporsi yang sebenarnya. Orang yang berakhlak dapat membedakan antara amal yang baik dan amal yang buruk, perbuatannya sesuai dengan tuntunan Rasulullah Saw, dan dengan akal yang sehat, juga dapat memperoleh *hidayah* dimana ia akan gemar melakukan kebaikan dan perbuatan terpuji lainnya serta menghindari yang buruk dan tercela, sehingga mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat atas ridha Allah SWT serta disenangi oleh sesama makhluklainnya.

Dari penjelasan tersebut diatas tasawuf berfungsi memberikan panduan (*guidance*) kepada manusia agar mampu menilai dan menentukan suatu perbuatan dan menetapkan perbuatan tersebut termasuk perbuatan yang baik atau buruk. Dengan mengetahui yang baik akan mendorong untuk melakukan dan mendapatkan manfaat, sedangkan dengan mengetahui yang buruk akanmendorong untuk meninggalkan danmenghindarinya. Selain tasawuf juga berguna secara efektif dalam upaya membersihkan diri manusia dari perbuatan dosa dan maksiat. Diketahui bahwa manusia memiliki jasmani dan rohani. Jasmani dibersihkan secara lahiriyah melalui fikih, sedangkan rohani dibersihkan secara batiniyah melalui tasawuf.Apabila tujuan tersebut dapat tercapai, maka manusia akan memiliki kebersihan jiwa yang dapat melahirkan perbuatan-perbuatan terpuji.

Dari perbuatan terpuji ini akan lahir kondisi masyarakat damai, rukun, sejahtera lahir dan batin serta kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Dengan memahami tasawuf sesungguhnya bukanlah jaminan bahwa setiap yang mempelajarinya akan menjadi orang yang berakhlak mulia secara otomatis dan bersih dari sifat-sifat tercela. Namun tasawuf akan membuka mata hati untuk mengetahui perbuatan tersebut dikatakan baik atau buruk. Selain itu juga akan mendorong kehendak agar berbuat baik, yang tidak selalu berhasil kalau tidak ditaati oleh kesucian hati.

C. Teori Dasar Tasawuf Dalam Islam

Kehidupan ruhani yang bersifat batini merupakan bagian yang tak terpisahkan dari lingkup ajaran Islam. Pembinaan aspek batin mesti dilakukan bersamaan dengan pembinaan syari'ah yang bersifat lahiri, oleh karena itu aspek lahir dan aspek batin harus berjalan seiring. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Al-Hujairi, bahwa aspek lahir tanpa aspek batin adalah kemunafikkan; sebaliknya, aspek batin tanpa aspek lahir adalah bid'ah. (Ali Usman Al Hujairi, 1993 M : 25)

Kehidupan ruhaniah yang bersifat batini itu nampak terimplementasi dalam kehidupan Nabi Muhammad Saw. Gelar *al-Amin* (terpecaya) yang diperolehnya, lebih didasarkan kepada kesucian jiwa dan akhlak terpuji yang telah dimiliki sejak kecil. Tingkat kematangan dari kehidupan rohaniah Nabi Muhammad Saw lebih terlihat nyata ketika beliau menjelang menerima

wahyu. Siang dan malam beliau pergi ke Gua Hira untuk *berkhalawat* (menyepi)), *berta'ammul* (merenung), dan beribadah secara khusyuk dengan membawa sedikit bekal. (Husain Haikal, 1969 M : 131).

Ketekunan beribadah, kesederhanaan dalam kehidupan, dan akhlak mulia yang dimiliki Nabi Muhammad Saw kemudian mewarnai kehidupan para sahabat beliau. Mereka meniru kehidupan Nabi Muhammad Saw dan membaktikan hidupnya untuk kepentingan agama. Bahkan di antara mereka ada sekelompok sahabat yang tekun beribadah dan hidup zuhud, mereka dikenal dengan sebutan *ahl al-Suffah*. (Ibrahim Basyuni, 1969, 66) Kelompok ini kemudian disebut-sebut sebagai awal kehidupan kaum sufi. Bahkan ada yang berpendapat yang mengatakan bahwa asal-usul kata tasawuf diambil dari kata *shuffah* ini.

Selanjutnya umat Islam dalam perjalanan sejarahnya mengalami konflik politik yang cukup serius. Konflik politik itu terjadi semenjak peristiwa terbunuhnya Ustman Ibn Affan, khalifah ketiga (23-35 H. = 644-656 M). ketika Ali Ibn Thalib naik menjadi khalifah keempat (35-40 H. = 656-661 M). menggantikan khalifah Usman Ibn Affan, segera ia mendapatkan tantangan dari pihak pendukung khalifah Ustman Ibn Affan, terutama Muawiyyaah Ibn Abi Sufyan, Gubernur Damaskus. Tantangan juga datang dari pihak Talhah dan Zubeir yang didukung oleh A'isyah, isteri nabi Muhammad Saw. Tetapi

tantangan dari Talhah dan Zubeir segera dapat dipatahkan dengan peperangan yang dikenal dengan *Mawqi'at al-Jamal,* (Hasan Ibrahim Hasan, 1979 M : 373-375).

Sementara itu, tantangan dari pihak Muawiyyah berlanjut dengan peristiwa perang Siffin (36 H – 657 M). Penyelesaian dengan jalan *tahkim* (arbitrase), karena berisi tipu daya dari pihak Muawiyyah, berakibat timbulnya perpecahan dan munculnya golongan-golongan, yaitu golongan Muawiyyah di satu pihak dan golongan Ali di pihak lain. Golongan Ali terpecah menjadi golongan yang menyatakan keluar dari barisan Ali, disebut Khawarij dan golongan yang masih setia kepada Ali. Golongan yang disebut akhir ini kemudian berkembang menjadi golongan Syi'ah. Selain golongan-golongan tersebut, muncul golongan yang bersikap netral, yaitu Murji'ah. Secara politis golongan Murjiah ini menurut Norcholish Madjid, dimanfaatkan dengan baik oleh Bani Umayyah untuk mengkukuhkan kekuasaanya (Nurcholis Madjid, 1984 M : 18)

Peristiwa konflik yang berakibat timbulnya perpecahan di tubuh umat Islam, bagaimananpun membawa pengaruh terhadap keberagamaan mereka. Sebagian sahabat Nabi Muhammad SAW yang tidak menyukai situasi konflik dan kericuan politik, memilih sikap mengasingkan diri ('uzlah). (al-Halaby, t.t). Mereka lebih menyukai tinggal di rumah dan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah. (Al-Taftazani, 1983 M : 66). Sikap mengasingkan diri itu semakin meluas di kalangan umat Islam

ketika Bani Umayyah berkuasa. Gaya hidup mewah, foya-foya, dan perlakuan dzalim yang dilakukan oleh sebagian penguasa Bani Umayyah, membuat sekelompok orang tidak menyukai gaya hidup seperti itu. Mereka memandang bahwa kehidupan dunia materi akan membawa kepada perbuatan dosa, dan perbuatan dosa akan mengotori jiwa. Sedang jiwa yang kotor akan menghalangi manusia untuk mendekatakan diri kepada Tuhan. Karena itu, jiwa akan bersih apabila mereka memperbanyak ibadah dan menjauhkan diri dari gemerlapnya kehidupan dunia. Mereka merenungkan kembali kehidupan sederhana sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya.

Sikap mereka yang demikian itu merupakan awal dari lahirnya suatu aliran yang disebut aliran zuhud (asketisme) dalam Islam. Mereka yang beraliran zuhud ini disebut kaum *Zuhad* (jamak dari zahid), *‘ubbad* (jamak dari ‘abid). Sebutan ini berlangsung sampai akhir pertengahan abad ke-2 H. Dalam aliran zuhud ini tampil zahid terkemuka, seperti Hasan al-Basri (w. 110 H) di Basrah, Sufyan al-Sauri (w. 161 H) di Kufah, Ibrahim Ibn Adham (w. 162 H) di Khuraan, Ja’far al-Shadiq (w. 148 H) di Madinah. (Abu Nuaim Al-Ashafani, 1967 M : 192)

Pada periode ini pula tampil zahid wanita dari Basrah, yaitu Rabi’ah al-‘Adawiyah (w.185 H). pada masanya aliran zuhud mengalai perkembangan. Jika asketisme para zahid lainnya menekanakan rasa takut *(al-kauf)* akan perbuatan dosa

dan murka Tuhan, dan penuh harap *(al-raja')* akan ampunan dan keridhaanya, Rabi'ah melengkapinya dengan unsur, yaitu rasa cinta *(al-mahabbah)* kepada Tuhan. Unsur baru ini merupakan titik peralihan asketisme dalam Islam, yang merupakan jalan munculnya para sufi atau tasawuf. (A.Nicholon, 1966 M : 329)

Apabila aliran zuhud dapat dikategorisasikan sebagai suatu corak tasawuf, maka corak tasawuf pada periode sahabat dan tabi'in (abad ke-1 dan ke-2) dapat disebut tasawuf akhlaki. Karakteristik yang paling menonjol dari tasawuf ini adalah pembinaan moral dengan cara memperbanyak ibadah dan hidup zuhud. Pada periode ini pula belum nampak konsep persatuan sufi dengan Tuhan. Demikian pula belum didapati ucapan-ucapan ganjil (*syathahat)* yang keluar dari mulut sufi. Tasawuf akhlaqi lebih bersifat individual. (Al-Thusy, 1960 M : 453)

Pada abad ke-3 dan ke-4 H tasawuf mengalami perkembangan dan mencapai tingkat kematangannya. Pada periode ini corak tasawuf nampak telah mengarah kepada konsep adanya persatuan sufi dengan Tuhan. Hal ini terlihat nyata dari pengalaman sufistik Abu Yazid al-Busthamai (w. 261 H.) dan Husien Ibn Manshûr al-Hallaj (w. 309 H.). Pada periode ini pula muncul ucapan-ucapan ganjil (*syathahat*) yang keluar dari mulut sufi. Pada abad ini tampil para tokoh sufi terkemuka, seperti Zunnun al-Mishri (w. 264 H.) dengan mengenalkan pengalaman ma'rifatnya, Abu Yazid al-Busthami dengan mengenalkan pengalaman dan faham *fana*, *baqa* dan *ittihad*nya,

dan Husien Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H.) dengan mengenalkan pengalaman dan faham *hulul*nya.

Ajaran tasawuf seperti yang dibawakan oleh al-Hallaj, segera mendapat kecaman keras dari ulama fiqh dan ulama kalam (*mutakalimin*), khususnya golongan *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Faham yang dibawakan oleh al-Hallaj tentang *hulul* dipandang oleh mereka telah menyimpang dari ajaran Islam, dan pembawanya dituduh zindiq atau mulhid. Atas dasar tuduhan itu, al-Hallaj terpaksa harus menerima hukumanmati. (Harun Naution,1973)Kematianal-Hallaj di tiang gantung, menyebabkan adanaya kesan yang tidak baik terhadap ajaran tasawuf. Sehingga sejak itu tenggelamlah tasawufdari ilmu Islam, sampai datangnya ulama besar, Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505 H.).

Tampilnya Al-Ghazali di pentas sejarah tasawuf Islam membawa perhatian umat Islam untuk menoleh kembali kepada ajaran tasawuf. Tasawuf yang sebelumnya dipertentangkan dengan fiqh dan ilmu kalam, dapat dipertautkan kembali oleh Al-Ghazali. Corak tasawuf yang dibawakan Al-Ghazali dikenal dengan tasawuf Sunni, yakni tasawuf yang berdasarkan dokrin-dokrin *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.* Al-Ghazali hanya menerima tasawuf yang berdasarkan Al-Quran dan Al-Sunnah serta bertujuan askestisme, kehidupan sederhana, pensucian jiwa, dan pembinaan moral. Corak tasawuf inilah yang kemudian diterima oleh mayoritas umat Islam. Corak tasawuf ini disebut Sunni karena ajarannya diterima oleh umumnya golongan *ahl al-*

Sunnah wa al-Jamâ'ah. Dalam bidang kalam sebagiam mereka beraliran Asy'ariyah, sebagian Maturidiah, dan sebagian yang lain Salafiyah. Dalam lapangan fiqh, mayoritas kaum Asy'ariyyah bermazhab Syafi'i, kaum Maturidiah bermazhab Hanafi, dan kaum Salafiyyah bermazhab Hambali.

Pengaruh al-Ghazali yang demikian besar membuat tasawuf Sunni semakin meluas di dunia Islam. Tidak saja di kalangan orang-orang tertentu yang memasuki tasawuf, tetapi sampai di kalangan masyarakat awam. Keadaan ini menyebabkan munculnya tarekat-tarekat.Tasawuf yang semula diamalkan secara individu, kemudian berubah menjadi kelompok-kelompok yang terorganisir. (Abul Hasan Ali al-Nadawi,1995 M : 56). Tampilnya terekat-tarekat dalam sejarah tasawuf Islam, menjadikan tasawuf memiliki corak tersendiri. Corak tasawuf yang disebut akhir ini lebih mengarah kepada semacam partai atau organisasi kekeluargaan. Di antara sesama pengikut tarekat tertentu saling menjalin hubungan kekeluargaan. Organisasi tarekat dipimpin oleh seorang guru tarekat, yang disebut *mursyid* atau *syaikh*, wakil syaikh disebut *khalifah*, dan pengikutnya lazim disebut murid. Tempat mereka berlatih untuk melakukan amalan-amalan, seperti ibadah dan wirid-wirid dinamakan *ribat* atau *zawiyyah*. Oleh karena tarekat biasa mengaakan latihan rohani *(riyadah*) dengan melakukan amalan-amalan dan wirid-wirid tertentu, maka corak tasawuf tarekat ini dinamakan corak tasawuf amali. Sedangkan tasawuf yang dilakukan secara individual disebut tasawuf akhlaqi

Pada perkembangan selanjutnya, corak tasawuf dalam Islam mengalami trasformasi setelah Islam meluas sampai ke luar semenanjung Arabia. Dengan banyaknya bangsa-bangsa non-Arab masuk Islam, seperti bangsa Persia dan India serta pengaruh filsafat Yunani menyebabkan terjadi akulturasi kebudayaan. Akultrasi anatara tasawuf Islam di satu pihak dan kebudayaan lokal di pihak lain. Pengaruh filsafat menjadikan para sufi di kalangan mereka terpengaruh di dalam mengungkapkan pengalaman tasawufnya.

Tokoh sufi dan juga filosof berupaya untuk memadukan tasawuf mereka dengan filsafat. Mereka banyak menimba sumber filsafat di dalam mengungkapkan konsep tasawufnya. Di antara mereka tercatat nama Suhrawardi al-Maqtul (w. 549 H.). Muhyidin Ibn Arabi (w. 639.), ‘Abd al-Haq Ibn Saba’in al-Mursi (w. 669.). Corak tasawuf mereka dikenal dengan tasawuf falsafi Tasawuf falsafi ini sebenarnya telah dirintis oleh Abu Yazid al-Busthami dan Husein Ibn Manshur Al-Hallaj pada abad ke-3 dan ke-4 H (Aziz Dahlan, 1991 M : 51).

Jika inti tasawuf adalah komunikasi sufi dengan Tuhan sedekat-dekatnya, maka rasa dekat dengan Tuhan itu dapat diwujudkan dalam tiga macam. *Pertama,* kedekatan etis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan etika (akhlak). *Kedua,* kedekatan estetis, yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan kecintaan dengan memandang keindahan dan kemahasempurnaan-Nya. *Ketiga,* kedekatan kesatuan wujud

(*unity of existense*), yaitu kedekatan sufi dengan Tuhan dalam hubungan rasa bersatunya sufi dengan Tuhan. Kedekatan etis dan estetis diterima di kalangan penganut tasawuf sunni, sedangkan kedekatan kesatuan wujud hanya diterima di kalangan penganut tasawuf falsafi.

Secara historis, ajaran tasawuf mengalami perkembangan, bermula dari upaya meniru pola kehidupan Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya, kemudian berkembang menjadi doktrin-doktrin yang bersifat konseptual (Arberry, 1972 M: 24). Dari perkembangan ini, secara garis besar, tasawuf terpolarisasi menjadi dua corak (Al-Qadir Mahmud, 1966 M : 78-79): *Pertama*, tasawuf Sunni, yakni ajaran tasawuf yang diajarkan pada doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang bersumber kepada Al-Quran dan al-Sunnah, serta mengaitkan keadaan dan tingkat rohaniah mereka dengan keduanya, yang oleh J.Spencer Trimingham disebut *ethical mysticism* (Trimingham, 1973).Tujuan yang paling utama dari tasawuf sunni adalah pensucian jiwa dan pembinaan moral. Kedekatan sufi dengan Tuhan sebatas hubungan etika dan estetika. Corak tasawuf ini mulai dirintis oleh al-Muhasibi (W. 243 H.), Kemudian dikembangkan oleh al-Qusyairi (w. 465 H.), dan pada tingkat kematangannya berada di tangan al-Ghazali. Tetapi dalam pembagian ini al-Ghazali dapat keluar dari kategori tasawuf sunni karena ia telah mengalami sebagaimana yang telah dialami oleh Abu Yazid al-Bustami. Hanya saja pengalaman Al-Ghazali tidak diungkapkan kepada umum sebagaimana pengalaman Abu

Yazid. Tasawuf sunni yang diamalkan secara individual disebut tasawuf akhlaki, sedangkan yang diamalkan secara terorganisir disebut tasawuf amali (tarekat). *Kedua*, tasawuf Falsafi, yakni tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan visi mistis dengan visi rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi falsafi biasanya menggunakan terminologi filosofis yang berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat.

Jika dikaji secara mendalam, polarisasi tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi tidak sepenuhnya dapat diterima. Sebab Al-Ghazali yang senantiasa disebut sebagai tokoh tasawuf sunni, pada beberapa karyanya ternyata sangat filosofis, seperti dalam *Misykat al-Anwar* dan *Ma'arij al-Quds.* Sementara itu, Ibn 'Arabi yang dikategorikan sebagai "bapak" Tasawuf Falsafi, ternyata ia juga banyak menulis buku-buku fiqih, tafsir, hadist, dan kalam, yang sejalan dengan pandangan *Ahl al- Sunnah wa al- Jamâ'ah.*

Oleh karena itu, agar tidak terjebak ke dalam dikotomi Tasawuf Sunni dan Falsafi, terasa lebih tepat apabila polarisasi tersebut dipilih menjadi Tasawuf Ghazalian untuk yang Sunni dan Tasawuf Ibn 'Arabian untuk yang Falsafi. Munculnya polarisasi corak tasawuf, Ghazalian dan Ibn 'Arabian telah menimbulkan pertentangan dan polemik yang berkepanjangan. Menurut kalangan tasawuf Ghazalian, jalan tasawuf yang benar adalah tasawuf yang bersumber pada al-Quran dan al-Sunnah sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Saw dan para sahabat.

Maqamat yang dapat ditempuh adalah maqam-maqam, seperti taubat, zuhud, wara', istiqamah, sabar, dan seterusnya sampai dengan maqam makrifat. Sedangkan menurut kalangan Tasawuf Ibn 'Arabian, maqam itu dapat ditingkatkan sampai kepada maqam yang lebih tinggi, yaitu bersatu dengan Tuhan *(ittihad)*. Ittihad dapat mengambil bentuk *hulul* dan *wahdat al-Wujud*. Namun faham yang dibawakan oleh kalangan tasawuf Ibn 'Arabian tersebut dipandang menyeleweng dan sesat oleh penganut tasawuf Ghazalian. Hal ini dikarenakan dalam tasawuf Ghazalian terdapat nuansa konsep fiqh dan kalam.

BAB II
ORIENTASI DALAM TASAWUF

A. Pengertian Tasawuf

Para ilmuan baik klasik maupun kontemporer, berbeda pendapat seputar asal-muasal kata tasawuf di lihat dari pandanagn etimologi. Perbedaan pendapat ini melahirkan banyak perbedaan, dan perbedaan ini berimplikasi juga pada definisi tasawuf, baik secara etimologis maupun terminologis. Adapun definisi tasawuf secara etimologis adalah ada yang mengatakan tasawuf berasal dari kata *"shaff"* (barisan), *"shâfa"* (bersih), *"shufanah"* (kayu yang bertahan di padang pasir), berasal *"shuffah"* (emper masjid Nabawi) yang dihuni sahabat nabi yang tak berkeluarga dan tak berharta, dan sebagainya. Sebagian ada berpendapat bahwa tasawuf berasal dari kata *sûfiyah.* Kata ini berasal dari kata Yunani *(sophie)* yang berarti mencintai dan mengutamakan filsafat. Masing-masing pendapat dikuatkan dengan argumentasinya masing-masing. H.A.R.Gibb, berpendapat tasawuf dari akar kata *"shuf"* artinya bulu domba, karena pakaian para sufi itu terbuat dari bulu domba, sebagaimana yang dilambangkan pada pakaian Isa (H.R.Gibb, 1964 M : 110) Ada juga yang berpendapat bahwa tasawuf diambil dari kata *shûf* (bulu domba kasar), karena memakai baju dari bulu domba kasar adalah kebiasan nabi-nabi dan shidiqqin.

Pakaian domba juga merupakan tanda orang-orang miskin yang rajin beribadah.

Nampaknya, dari berbagai pendapat tadi, yang dapat diterima adalah pendapat terakhir, yaitu kata tasawuf diambil dari akar kata *shuuf* (bulu domba kasar), karena dari sisi makna maupun bahasa sangat sesuai. Banyak ulama yang mendukung pendapat ini, seperti al-Sarraj al-Thûssi; al-Sahruwaradi; Ibn Kaldun; dan Ibn Taimiyah dalam Majmu' al-Fatâwa halaman 6. Walhasil, pendapat yang paling sesuai dengan logika akal, manthiq dan kaidah bahasa adalah pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf secara bahasa terambil dari kata *shuuf* (bulu domba kasar). Orang-orang zuhud dan selalu *riyâdhah* pada abad-abad pertama Hijriyah disebut sufi, karena mereka terbiasa memakai pakaian dari bulu-bulu kasar. Sedangkan kata tasawuf sendiri dianggap sebagai mashdar-nya (dengan wazan tafa'ul). Adapun arti tasawuf adalah memakai pakaian dari "bulu domba", sebagai *taqamumush* diartikan memakai qamish (gamis) Di samping itu, jika dibandingkan dengan pendapat lain, pendapat ini yaitu *shuuf* merupakan pendapat yang paling tua usianya, karena sebagaimana masyarakatmelakukan hidup zuhud dan merasa cukup dengan hanya memakai baju dari bulu domba kasar.

Selain berbeda pendapat seputar asal-muasal kata sufi (tasawuf) para peneliti juga berbeda pendapat seputar definisinya. Perbedan ini terjadi karena banyaknya madzab

dalam tasawuf. Karena itu, para peneliti membuat definisi yang beragam hingga jumlahnya mencapai lebih seribu definisi. (Abdul Fattah Sayyif Ahmad, 1420 H : 18) Banyaknya definisi seputar tasawuf ini disebabkan oleh beberapa hal, yakni: *Pertama,* perbedaan rasa *(dzauq)* dan kecenderungan di kalangan sufi, khusunya yang menerima ajaran tasawuf melalui penjelasan dan definisi. *Kedua,* perbedaan fase-tasawuf yang dijalani oleh sufi, serta perbedaan lingkungan tempat tinggal sufi. Bila mengamati definisi tasawuf akan menjumpai bahwa setiap definisi mempunyai arah dan tujuan tertentu. Dengan demikian hal yang wajar kalau setiap sufi mempunyai pengalaman khusus dalam bertasawuf. Pengalaman ini dipengaruhi oleh aqidah dan pemikiran masyarakat setempat. Definisi tasawuf yang diutarakan sufi ini pun masih dipengaruhi oleh tingkat kemajuan dan kemunduran peradaban zamannya.

Antara definisi tasawuf secara terminologi adalah sebagai berikut; menurut Ma'ruf al-Karakhi mendefinisikan tasawuf sebagai menempuh hakikat, dan memutuskan harapan kepada sesama mahkluk. Abu Al-Hasan al-Tsauri, mengatakan tasawuf berarti menghindari dunia dan mencintai Allah Swt. Berdasarkan pada dua definisi di atas, maka tasawuf bisa diartikan sebagai *"berzuhud di dunia, mengkhususkan semua amal hanya bagi Allah, dan meninggalkan hal-hal yang dapat membangkitkan syahwat."* Definisi ini boleh jadi benar, karena tasawuf pada fase-fase awalnya belum dicampuri oleh pikiran-pikiran dan keyakinan luar. Terdapat pendapat lain di dalam

mendefinisikan tasawuf, yaitu al-Kittani mendefinisikan tasawuf sebagai "*akhlak, maka barangsiapa menambah akhlaknya berarti ia telah menambah kesucian dirinya.* (Rahman Badawi, 1975 M : 51).

Definisi tasawuf sendiri dalam literatur Islam, telah cukup banyak dikemukakakan dan dalam jumlah yang mengundang perenungan. Nicholson mencatat, antara lain 78 definisi. Kenyataan ini tidak lantas berarti kekacauan dan kontardisi pengertian karena tasawuf pada hakekatnya adalah pengalaman individual. Setiap sufi memiliki cara tersendiri mengekspresiakn *hâl* (keadaan) yang dialami. Lebih dari itu tasawuf telah mengalami perkembangan sepanjang masa dan bersinggungan dengan berbagai budaya sehingga istilah-istilah yang digunakan menjadi rumit dengan tendensi masing-masing.

Abu al-Wafa' mencoba mengajukan defenisi yang hampir mencakup seluruh unsur substansi dalam tasawuf sebagai sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkanmoralitasjiwamanusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakekat transendental. seseorang baru bisa disebut sufi jika dirinya telah bersih dari segala penyakit jiwa dan akhlak tercela, menempuh tujuan yang terpuji, membiasakan diri menegakkan kebenaran serta menjaga hati agar tidak tergantung kepada seseorang.

Pengertian yang dikemukakan ini nampak senada dengan pengertian yang ditawarkan oleh Ahmad al-Jurairi, tasawuf adalah masuk ke dalam setiap akhlak yang tinggi (mulia) dan keluar dari ahklak yang hina (tercela)”. (Al-Qusyairi, tt : 552) Ma’ruf al-Kharhi juga mendefinisikan tasawuf adalah berpegang pada apa yang hakiki dan menjauhi terhadap apa yang ada di tangan manusia. Sedangkan al-Junaid, mendefinisikan tasawuf sebagai bersatunya hati seseorang hamba dengan Yang Maha Kuasa, dan hal ini tidak bisa dicapai kecuali dengan menghilangkan keinginan-keinginan hawa nafsu agar kuat jiwanya sehingga ia mendapat ridha bersama yang Maha Benar Allah SWT. Menurut Ibrahim Hilal tasawuf adalah memilih jalan hidup dalam segala bentuknya berupa ibadah, wirid, lapar, berjaga di waktu malam dan dzikir-dzikir, sehingga menjadi lemah unsur jasmaninya. Dengan kata lain, tasawuf adalah menundukkan jasmani dan rohani dengan jalan yang disebutkan sebagai upaya dalam mengapai hakekat kesempurnaan rohani dan jasmani dan mengenal dzat Tuhan dengan segala kesempurnaannya (Ibrahim Hilal,1979 M : 97)

Memperhatikan sejumlah definisi tersebut di atas tidak ditemukan satu definisi pun yang mencakup pengertian tasawuf secara menyeluruh. Hal ini di samping karena faktor seperti yang telah disebutkan oleh Abu al-Wafa di atas, juga karena tasawuf sudah menjadi istilah yang umum pada suatu kaum dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Penyebab lain adalah karena para ahli tasawuf tidak ada yang memberikan

definisi tentang ilmu sebagaiamana para ahli filsafat. Ahli tasawuf hanya menggambarkan tentang suatu kejadian atau keadaan yang di alaminya dalam kehidupan tasawuf pada waktu tertentu. (Ibrahim Basyuni, 1969, 97) Maka jika hendak mencari definisi yang relatif mewadahi kiranya bisa dicoba dengan melakukan pengambilan pengertian dari definisi yang ada untuk kemudian diramu dan dirumuskan sedemikian rupa sehingga diperoleh suatu pengertian yang utuh dan menyeluruh.

Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani secara agak mendetail menawarkan ilmu karakteristik tasawuf, *Pertama,* tasawuf mengajarkan penyucian jiwa melalui peningkatan akhlak dan memutuskan hubungan dengan apa saja yang dapat melupakan-Nya. *Kedua*, didalam tasawuf terdapat pengalaman rohani berupa *tif’lu al-Ma’ani*, yakni hancurnya kesadaran manusia terhadap dirinya, yakni tetapnya kesadaran diri tentang Tuhan semata-mata pada diri sufi. *Ketiga* mengakui adanya pengetahuan yang bersifat intuitif *(dzauqi)* yang diyakini datang secara langsung dari Tuhan. *Keempat*, adanya ketentraman rohani, yakni mendatangi Allah dengan lahir batin, begitu juga dalam melakukan ketaatan kepada-Nya, hanya ingat kepada-Nya. *Kelima,* semua itu berdasarkan pada al-Qur’an, as-Sunnah dan ajaran para salaf yang saleh. (Syaikh Abd Al Qadir, 1412, : 49)

Uraian tersebut secara implisit menjelaskan bahwa tasawuf itu sesungguhnya merupakan falsafah hidup yang diperoleh melalui proses pendidikan akhlak dalam rangka

mensucikan jiwa, sehingga manusia mampu sedekat mungkin dengan Tuhan. Dalam perspektif keilmuan, tasawuf merupakan ilmu yang mengajarkan manusia untuk mencucikan hati, jiwa dengan memperbanyak ibadah, mengerjakan amal saleh dan berahklak mulia serta mencurahkan diri untuk selalu ingat kepada Tuhan, sehingga bisa berada sedekat mungkin dengan Tuhan, bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Tuhan. Adapun filsafat yang menjadi dasar dari pendekatan diri kepada Tuhan ini, menurut Harun Nasution adalah : *Pertama,* Tuhan itu bersifat rohani maka bagian yang dapat mendekatkan diri dengan Tuhan adalah ruh, bukan jasadnya. *Kedua,* Tuhan adalah maha suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh yang suci.

Tasawuf merupakan ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui pensucian jiwa *(tazkiyat al-Nafs)*. Orang yang menempuh kehidupan sufi dapat diumpamakan seperti pengembara *(salik)* yang hendak melintasi sebuah perjalanan spiritual dalam menuju Tuhan. Jalan panjang menuju Tuhan itu intinya berupa pensucian diri, yang jika seseorang berhasil menempuhnya, maka ia akan mampu melihat Tuhan dengan mata hati dan akhirnya bisa bersatu dengan Tuhan.Dalam literatur tasawuf jalan panjang itu dinamakan *thariqah.*

B. Setting Historis Pertumbuhan Tasawuf

Adapun perkembangan tasawuf itu sendiri dalam dunia Islam dapat diketahui dari kondisi sosial politik pasca *fitnah al-Kubra*, terutama setelah terbunuhnya Usman ibn Affan serta peperangan Ali Ibn Thalib melawan Mu'awiyyah, dilanjutkan peperangan Ali Ibn Thalib dengan 'Aisyah, merupakan salah satu faktor penting munculnya tasawuf. Dalam konteks ini, tasawuf pada masa awal dapat dipandang sebagai wujud protes sosial sebagian umat Islam terhadap pertikaian politik yang tidak kunjung reda. Selanjutnya kekacauan sering terjadi sebagai akibat munculnya sikap hidup mewah dan dekandensi moral yang melanda di kalangan penguasa. Fenomena tersebut telah mengundang keprihatinan mendalam di kalangan umat Islam. Sebagian dari mereka mengambil keputusan untuk mengasingkan diri, tidak mau terjebak dalam pertikaian politik, menjauhi kesenangan dunia, untuk memusatkan perhatian pada kehidupan akhirat yang diyakini akan membawa kebahagian yang lebih hakiki. Pola sufisme dengan penolakan secara ekstrim terhadap kenikmatan dunia inilah yang lebih dominan pada masa awal munculnya tasawuf.

1. Tasawuf Masa Pembentukkan (abad I-II)

Tasawuf pada masa pembentukan bersifat praktis, para sufi belum menaruh untuk menyusun konsep-konsep teoritis atas asketismenya. Pola hidup zuhud dengan menjauhi kesenangan hidup di dunia, usaha meningkatkan ibadah, tunduk dengan

perasaan berdosa yang berlebihan, serta penyerahan penuh kepada kehendak Allah SWT, merupakan corak tasawuf yang berkembang abad I-II Hijriyah. Tokoh-tokoh sufi pada masa ini diantaranya adalah Hasan al-Bashri (w. 110 H.), Ibn Sirrin (w.110 H.), Rabi'ah al-Adawiyyah (w. 187 H.), Ibrahim Ibn 'Adham (w.194 H.), dan Fuadhayl Ibn 'iyad (w.187 H.). Dari tokoh-tokoh yang disebutkan, Hasan al-Bashri dan Rabi'ah al-Adwaiyyah dapat dipandang sebagai pribadi yang menonjol dalam tasawuf abad pembentukan. Hasan al-Bashri dengan konsep *khauf* dan *raja'* telah meletakan dasar-dasar kezuhudan dengan tipikal kefakiran, kemiskinan, dan kesederhanaan. Menarik untuk diperhatikan bagaimana Hasan al-Bashri menghubungkan praktek-praktek kezuhudan kepada Nabi Daud dan Isa. Ibn Sirrin, alim terkemuka semasa Hasan al-Bashri, mengkritik kebiasaan menggunakan pakaian*shuf* (bulu doba), seperti dipraktekan para zahid untuk meniru Nabi Isa. Ia mengatakan :"aku lebih suka meniru nabi Muhammad yang mengenakan kain". (Muhammad Ghalab, 1974 M : 31)

Fenomena menarik tampak dalam pandangan Rabi'ah al-Adawiyyah yang telah berusaha membelokan tasawuf ke arah mistik yang ekstrim. Bahkan Margaret Smith menyebut Rabi'ah al-Adawiyyah sebagai pelopor pengajaran mistik dalam Islam. (Simuh, 1996 M :1996) Namun Rabi'ah al-Adawiyyah lazim dikaitkan dengan pernyataan sufisme mengenai dokrin cinta Ilahi seperti tampak dalam syair-syair, yang kemudian menjadi ciri utama mazhab *mahabah* dalam tasawuf. Dengan ajaran cita

mistik, Rabi'ah al-Adawiyah mengalihkan tujuan hidup umat Islam agar dalam beribadah tidak didasari perasaan takut kepada neraka dan mengaharapkan pahala surga. Ibadah harus ditujukan untuk ma'rifat dan melihat keindahan wajah Allah dalam. Hal ini Rabi'ah menyataan dalam salah sebuah sya'ir:*"Oh my Lord, if I worship thee from fear of hell, burn me in hell; And if I worship thee from hope of paradise, exlude me thence; but I worshif thee for theine own sake, then withhold not from me thine eternal beauty* (R.A.Nicholson,1969 M : 59) *(Oh Tuhanku, jika aku menyembah Engkau karena takut neraka, maka bakarlah aku dalam neraka; jika aku menyembah Engkau karena mengharap surga, maka tutuplah pintu surga bagiku; tetapi jika aku menyembah Engkau karena hanya diri-Mu, janganlah Engkau sembunyikan kecantikan Abadi-Mu).*

Sya'ir Rabi'ah al-Adawiyyah di atas, berarti telah mengutarakan aktivitas tasawuf, yaitu terbukanya tabir *(kasyful al-hijabi)* yang menutup alam gaib dan wajah Tuhan, sehingga manusia dapat menghayati alam gaib dan ma'rifat atau bahkan bersatu dengan Tuhan. Dunia dan apa saja selain Allah adalah *hijab* (tabir) yang dapat menghalangi ma'rifat hamba dengan Tuhan. Sebagai tangga untuk mencapai ma'rifat, sufi diharuskan menjalankan laku fakir *(maqâm faqir)* yang diartikan tangan tidak memiliki apa-apa dan hati pun kosong, tidak membutuhkan apa pun kecuali Allah SWT. Karena seluruh hati Rabi'ah telah dipenuhi cinta ilahi, maka tidak ada lagi ruang kosong untuk

mencintai, atau ajakan membenci selain Tuhan. (Amin Syukur dan Masyharuddin, 2002 M : 19)

2. Tasawuf Masa Pengembangan (abad III-IV H)

Kefanaan (ekstase) yang menjurus kepada ajaran persatuan hamba dengan Tuhan merupakan tipikal tasawuf abad II-IV H. Beberapa ajaran yang berkaiatan dengan kefanaan bermunculan, misalnya : *fana fî al-Mahbub, baqa fî al-Mahbub, ittihad fî al-Mahbub, musyahadat,* dan *liqa\’*. Tokoh-tokoh sufi abad III-IV Hijriyah, di antaranya Abu Yazid al-Busthani (w.261 H), Abu Muqis al-Husain Ibn Mansûr Ibn Muhammad al-Baidhâwi dikenal dengan sebutan al-Hallaj (w.309) serta Dzun al-Misri (w. 245 H). Abû Yazid al-Busthami terkenal sebagai peletak dasar ajaran *fana’*, *baqa’* dan *ittihad*. Ia adalah orang pertama yang menggunakan istilah *fana’* dalam tasawuf, bahkan Arrbery menyebutnya sebagai sufi pertama yang mabuk kepayang *(first of the intoxicated sufi)*. Sementara Margaret Smith meneybutnya dengan : “*he is much quated by later writers and had a forreaching influence upon the development of Sufism in direction of a pantheistic doctrin*”. (Margareth Smith,1984 M : 99)

Sedangkan Al-Hallaj dapat dipandang sebagai simbol ekstrimitas ajaran sufi. Ia menjadi korban penguasa karena memegang teguh ajaran tasawuf yang diyakini kebenarannya. Dalam salah satu penghayatan kefanaannya, Al-Hallaj mengatakan:*”Ana al-Haqq”*, akibat pernyataannya ini Al-Hallaj

dihukum mati oleh penguasa dinasti Abbasiyyah (Khilaf al-Muqtadir Billah). Intisari ajaran al-Hallaj dapat dikelompokan dalam tiga persoalan pokok, yaitu; *hulul, haqiqat muhammadiyat wahdat al-Adyan*. Pada masa ini seperti Dzun al-Misri dapat dipandang peletak dasar ajaran ma'rifah yang merupakan menjadi salah satu mazhab tasawuf. (Harun Nasution, 1973) Demikian corak tasawuf abad III-IV Hijriyah, yang diwarnai munculnya kecenderungan tasawuf ke arah panteisme *(union mystic).*

3. Tasawuf Masa Konsolidasi (abad V)

Tasawuf abad V Hijriyah, dikatakan sebagai masa konsilidasi karena pada periode ini tampak ada kesadaran internal di kalangan sufi untuk memodernisasi ajaran tasawuf. Usaha tersebut dilakukan karena pada masa sebelumnya terjadi pertentangan yang tajam antar golongan sufi dan golongan syari'at terjebak dalam formalisme ajaran agama dan tidak memiliki makna spritual. Sementara ahli syari'at menggangap ajaran kaum tasawuf telah menyimpang dan bertentangan dengan prinsip dasar tauhid Islam. Adanya pertentangan tersebut menimbulkan kesadaran ahli sufi untuk merekonstruksi ajaran agar lebih moderat dengan landasan syari'at, artinya tasawuf tidak lagi menjadi perenungan individual yang bebas dari aturan syari'at. Seseorang yang menginginkan menempuh laku tasawuf dianjurkan menjalankan prinsip dasar ajaran Islam,

yaitu aqidah dan syari'at. Dengan cara demikian, maka tasawuf akhirnya dapat diterima baik dari golongan sufi dan syari'at.

Sebenarnya, gerakan mendamaikan ajaran tasawuf dan syari'at telah dipelopori oleh Abu al-Qasim Muhammad al-Junaid (w. 298 H/911 M.) dan Abu al-Qasim Muhammad al-Kalabadzi (w. 385 H/995 M.), selanjutnya usaha yang sama dilakukan oleh Al-Qusyairi (w.465 H/1073 M.) dan Al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M.). (Azhri Noer, 1995)Di antara tokoh yang disebutkan tampaknya figur Al-Ghazali dapat dipandang sebagai tokoh sentral tasawuf abad V H, karena pikirannya berpengaruh kuat bagi perkembangan tasawuf. Meskipun tidak sepenuhnya berhasil, tetapi usaha tersebut cukup konstruktif dan positif karena pertentangan ajaran tasawuf dan syari'at akhirnya untuk sementara waktu dapat diminimalkan.

4. Tasawuf Falsafi (abad VI H.)

Tasawuf abad VI Hijriyah, ditandai dengan bangkitnya kembali tasawuf falsafi, bahkan konsep-konseop penting muncul pada periode ini. Pelopor tasawuf falsafi dengan berbagai corak di antaranya adalah Suhrawardi (w. 587 H.), Ibn al-'Arabi (w. 638 H.), Al-Rumi (w,. 672 H.), dan Al-Jilli (w. 805 H.). Al-Suhrawardi al-Maqtûl, sufi yang dihukum mati Salahuddin al-Ayubbi, adalah peletak dasar Mazhab Isyrqi *(iluminatif)*. Karya Al-Suhrawardi yang terpenting adalah *hikmah al-Isyrâq*, sebuah kitab yang dipandang sulit dipahami karena banyak menggunakan ungkapan ungkapan simbolik. Sedangkan Ibn al-

‘Arabi dikenal dengan paham *wahdat al- Wujûd,* melalui dua karya pentingnya *Fushush al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makiyyat*. (Amin Syukur dan Masyharuddin, 2002 M : 29-30)

5. Tasawuf Masa Pemurnian

Tersebarnya tasawuf ke berbagai wilayah seiring dengan meluasnya kekuasan Islam membawa dampak bagi ajaran tasawuf. Gejala penyelewengan ajaran tasawuf dari syari’at sangat mungkin terjadi. Karenanya, muncul tokoh-tokoh yang berusaha memurnikan ajaran tasawuf dari pengaruh tradisi dan kepercayaan di luar Islam. Salah satu tokoh yang berusaha dengan gigih memurnikan ajaran tasawuf adalah Ibn Taimiyah (w.728 H.). Corak tasawuf yang ditawarkan Ibn Taimiyah adalah yang berbasis syari’ah, dimana sufi sebelum menempuh laku tasawuf terlebih dahulu harus memahami dan melaksanakan ajaran Islam, aqidah dan syari’ah.

C. Tasawuf Akhlaqi

Tasawuf akhlaki adalah tasawuf yang berorietasi pada perbaikan akhlak, mencari hakikat kebenaran dan mewujudkan manusia yang dapat ma'rifat kepada Allah Swt, dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf akhlaki biasa juga disebut dengan istilah tasawuf sunni. Tasawuf akhlaki model ini berusaha untuk mewujudkan akhlak mulia dalam diri si sufi, sekaligus menghindarkan diri dari akhlak madzmumah (tercela). Tasawuf akhlaki ini menjadi prikehidupan ulama salaf

al-shaleh dan mereka mengembangkannya dengan sebaik-baiknya.

Secara etimologi tasawuf akhlaqi adalah yaitu kajian ilmu yang sangat memerlukan praktik untuk menguasainya. Tidak hanya berupa teori sebagai sebuah pengetahuan, tetapi harus dilakukan dengan aktifitas kehidupan manusia.Di dalam diri manusia juga ada potensi-potensi atau kekuatan-kekuatan. Ada yang disebut dengan fitrah yang cenderung kepada kebaikan. Ada juga yang disebut dengan nafsu yang cenderung kepada keburukan. (Artani Hasbi, 2006, 78)

Dengan demikian tasawuf akan menghantarkan manusia pada tercapainya “supreme akhlaki” (keunggulan akhlak). Sehingga bisa mencapai insan kamil, mencontoh tokoh sufi ideal dan terbesar dalam sejarah Islam, yakni Nabi Muhammad Saw, karena beliaulah suri-tauladan terbaik bagi seluruh umat manusia, Pada hakekatnya, para kaum sufi telah membuat sebuah sistem yang tersusun secara teratur yang berisi pokok-pokok konsep dan merupakan inti dari ajaran tasawuf akhlaki. (Hadi Mukhtar, 2009, 59)

Ajaran tasawuf akhlaqi di antaranya adalah; *Takhalli* adalah menarik diri dari perbuatan-perbuatan dosa yang merusak hati. Definisi lain mengatakan bahwa, Takhallī adalah membersihkan diri sifat-sifat tercela dan juga dari kotoran atau penyakit hati yang merusak. Nafsu harus dikendalikan. Potensi nafsu yang ada dalam diri manusia, menurut para sufi diberikan

Allah Swt agar manusia lebih maju, lebih bersungguh-sungguh menabur kebaikan dan kebajikan. Bukan sebaliknya, manusia diperbudak nafsu dan malah menuhankan nafsunya, dan menyimpang dari kebenaran. *Takhallī* juga berarti mengosongkan diri sikap ketergantungan terhadap kelezatan duniawi. (Risa Greny, 2006)Al-Ghazali berpendapat bahwa sifat-sifat tercela itu adalah najis *ma'nawi* (*najasahma'nawiyah*). Kalau seseorang tidak bersih dari najis maka hatinya menjadi kotor. Seluruh aktifitasnya menjadi kotor, dan tidak mungkin bisa dekat kepada Tuhan. Konsep al-zuhd (anti dunia) adalah langkah stratigis yang tepat dengan menanamkan rasa benci kepada kehidupan dunia serta mematikan hawa nafsu.

Tahalli adalah tahap pengisian jiwa yang telah dikosongkan pada tahap *Takhalli*. (Achmad Suyuti, 1996) Dengan kata lain, *Tahalli* adalah tahap yang harus dilakukan setelah tahap pembersihan diri dari sifat-sifat, sikap dan perbuatan yang buruk ataupun tidak terpuji, yakni dengan mengisi hati dan diri yang telah dikosongkan atau dibersihkan tersebut dengan sifat-sifat, sikap, atau tindakan yang baik dan terpuji. *Tahalli* juga berarti menghiasi diri dengan sifat-sifat Allah Swt, yaitu menghiasi diri dengan sifat-sifat yang terpuji. Apabila jiwa dapat diisi dan dihiasi dengan sifat-sifat yang terpuji, hati tersebut akan menjadi terang dan tenang, sehingga jiwa akan menjadi mudah menerima *nur Illahi* karena tidak terhijab atau terhalang oleh sifat-sifat yang tercela dan hal-hal yang buruk. Hal-hal yang harus dimasukkan, yang meliputi sikap

mental dan perbuatan luhur itu adalah seperti taubat, sabar, kefakiran, *zuhud*, *tawakal*, cinta, dan *ma'rifah.*(Ahmad Sayuti, 1996)

Tajalli adalah tahap yang dapat ditempuh oleh seorang hamba ketika ia sudah mampu melalui tahap *Takhalli* dan *Tahalli*. *Tajalli* adalah lenyapnya atau hilangnnya hijab dari sifat kemanusiaan atau terangnya nur yang selama itu tersembunyi atau fana segala sesuatu selain Allah, ketika nampak wajah Allah. Tahap *Tajalli*d i gapai oleh seorang hamba ketika mereka telah mampu melewati tahap *Takhalli* dan *Tahalli.* Hal ini berarti untuk menempuh tahap *Tajalli* seorang hamba harus melakukan suatu usaha serta latihan-latihan kejiwaan atau kerohanian, yakni dengan membersihkan dirinya dari penyakit-penyakit jiwa seperti berbagai bentuk perbuatan maksiat dan tercela, kemegahan dan kenikmatan dunia lalu mengisinya dengan perbuatan-perbuatan, sikap, dan sifat-sifat yang terpuji, memperbanyak dzikir, ingat kepada Allah, memperbanyak ibadah dan menghiasi diri dengan amalan-amalan *mahmudah* yang dapat menghilangkan penyakit jiwa dalam hati atau diri seorang hamba. (Ridan Sururi, 2003) *Tajalli* adalah terungkapnya *nur ghaib* untuk hati seseorang mukmin. Terbukanya hijab (penutup) yang selama ini melekat dalam sifat-sifat kemanusiaan (*basyariyah*), dan sekaligus terang benderang nur memancar dari Cahaya yang Maha Suci. Berdasarkan firman Allah "*Allahu nuurussamaawaati wal-ardli,* Allah Swt adalah Nur (cahaya) langit dan bumi.

D. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang ajaran-ajaranya memadukan antara pencapaian dan pencerahan mistikal dengan pemaparan yang bersifat rasional filosofis. Ada juga pendapat yang mengatakan tasawuf falsafi adalah tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat yang dikembangkan oleh para sufi.Dengan mengkompromikan atau memakai tema-tema filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. (M.Syarief, 1963 M : 199))

Tasawuf falsafi mulai muncul pada abad ke-tiga dan ke-empat, namun pada abad ke-lima ada kemunduran dan kembali bersinar pada abad ke-enam. Karaktristik tasawuf falsafi secara umum ialah mengandung kesamaran akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus, yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf jenis ini. Ajaran tasawuf ini tidak dapat dipandang sebagai filsafat murni, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa *(dhauq)*, dan juga tidak bias dikatakan bahasa dan teknologi filsafat. Pada awal pembahasan sudah kita ketahui bahwa awal munculnya tasawuf falsafi yaitu pada abad ke-tiga dan abad ke-empat namun yang paling menonjol yaitu pada masa abad ke-enam dank ke-tujuh karna disitulah adanya masa masa kejayaan atau kebangkitan tasawuf falsafi.Pada masa abad ke-enam dank ke-tujuh muncul dua hal penting, yang *pertama*, yaitu kebangkitan kembali tasawuf semi-Falsafi yang setelah bersinggungan dengan filsafat maka muncul

menjadi tasawuf falsafi, dan *kedua*,munculnya orde-orde dalam tasawuf (thariqah).Tokoh utama dari tasawuf falsafi antara lain ialah ibnu ‘Arabi dengan *wahdat al-Wujud,* Shuhrawardi dengan teori *Isyraqiyyah,* Ibn Sabi’n dengan teori *Ittihad,* Ibn Faridh dengan teori *Cinta, fana’* dan *Wahdat al-Syuhud*-nya. (Abu Bakar Muhammad Al Kalabzi, 1969 M : 145)

Ajaran-ajaran yang ada dalam tasawuf falsafi adalah ajaran yang menggabungkan antara ilmu tasawuf dan filsafat, tasawuf falsafi sering juga di sebut dengan ajaran ”Mistikisme Islam” dan berikut adalah beberapa ajaran yang ada didalamnya:*Wahdat al-Wujud* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *waahdat* dan *al-Wujud* artinya tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-Wujud* artinya ada. Dengan demikian *wahdat al-Wujud* artinya kesatuan wujud. Menurut para ahli filsafat dan sufistik kata*al-wahdah* digunakan sebagai suatu kesatuan antara materi dan ruh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya qadim dan berasal dari Allah. (Asmaran, 1996) *Wahdatul wujud* sebenarnya adalah suatu ilmu yang tidak disebarkan ke orang awam. Sekalipun demikian, para Waliyulah yang mencetuskan hal tersebut. Karena sangat dikhawatirkan apabila ilmu *wahdatul wujud* disebarluaskan akan menimbulkan fitnah dan orang awam akan salah menerimanya, ajaran ini perdah di bawa oleh syekh Siti Jenar di Indonesia dan wali yang mencetuskan tersebut contohnya adalah al-hallaj dn Ibn ‘Arabi. Meskipun demikian,

para wali tersebut tidak pernah mengatakan dirinya adalah Tuhan dan mereka tetap dikenal sebagai ulama ‘alim.

Bagian dari ajaran tasawuf Falsafi juga adalah Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah sebenarnya sudah banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh sufi dari masa kemasa. Secara umum, ajaran konsep *al-Haqiqoh al-Muhammadiyyah* berawal dari hadist nabi, yang dapat dipahami bahwa pengertian *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah* atau *nur Muhammad* itu adalah ciptaan Alloh SWT yang pertama dari *Nur*-Nya atau *Dzat*-Nya yang menjadi sumber makhluk, sekaligus sebagai *Nur Ilahi* yang merupakan pancaran karunia Tuhan kepada esensi manusia.

Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah secara historis tampaknya telah dikenal semenjak Nabi Muhammad Saw masih hidup meskipun belum dalam bentuk konsep yang lengkap dan utuh. Akan tetapi masih dalam bentuk peristilahan harfiah semata. Konsep tentang *Nur-Muhammad* atau *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah* semakin matang dengan datangnya al-Hallaj (w. 309 H/913) yang dipandang sebagai bapak teori *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah.* Al-Hallaj yang dikenal sebagai pembawa doktrin *al-hulul* ini berpendapat bahwa, manusia (Adam) dipandang sebagai penampakan lahir dari cinta Tuhan yang azali kepada dzat-Nya yang mutlak dan tidak mungkin disifati itu. Al-Hallaj berpendapat, Allah Swt mempunyai dua sifat dasar, sifat ketuhanan (*lahut)* dan sifat kemanusiaan (*nasut).* Demikian pula manusia, mempunyai dua sifat dasar seperti yang dimiliki oleh

Tuhan. Dengan demikian, persatuan antara Tuhan dan manusia, dapat terjadi. Persatuan itu terjadi bila manusia telah membersihkan batinya, sehingga sifat-sifat kemanusiaan tenggelam dalam sifat ketuhanannya. Ketika itulah baru Allah dapat mengambil tempat (*hulul)* dalam dirinya.

Dari teori Al-Hallaj tentang *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah*, menurut Al-Hallaj Nabi Muhammad Saw mempunyai dua esensi. Pertama, esensi sebagai *Nur* (cahaya) cahaya azali yang *qadim* yang menjadi sumber segala ilmu dan makrifat. Kedua, Nabi Muhammad Saw sebagai esensi yang baru, yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dalam esensi yang kedua ini Nabi Muhammad Saw berkedudukan sebagai putra Abdullah serta menjadi Nabi dan Rasul.Tentang teori *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah* dalam ajaran Al-Hallaj mengacu pada esensi Nabi Muhammad Saw yang pertama, yang dimana ia merupakan pelita dari *Nur ghoib.* Segala *Nur* kenabian terpancar dari *Nur*-nya, wujudnya mendahului adam (ketiadaan), dan namanya mendahului *qalam* alat tulis (*lawh mahfudz)*, karenanya dia ada sebelum makhluk-makhluk yang lain ada. (Kautsar, 1995)

Termasuk ajaran tasawuf Falsafi adalah *Insan kamil* ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuanya, kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat tuhan secara utuh. Adapun

kesempurnaan dari segi pengetahuanya ialah karna dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut makrifat. Ibn ‘Arabi memandang insane kamil sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah wujud mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu. Kemudian, wujud mutlak itu ber-*tajalli* secara sempurna pada alam semesta yang serba ganda ini. *Tajalli* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada (*creation ex nihilo*). Kesempurnaan insane kamil itu pada dasarnya disebabkan pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-Haqiqah al-Muhammadiyah).* Hakikat Muhammad (nur Muhammad) merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang sempurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan. Jadi, dari satu sisi, insan kamil merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, sementara disisi lain, ia merupakan miniature dari segenap jagad raya.

E. Tasawuf Amali

Tasawuf *‘amali* merupakan kelanjutan dari tasawuf *akhlaqi* karena seseorang yang ingin berhubungan dengan Allah Swt maka ia harus membersihkan jiwanya, sebagaimana Allah

berfirman: *"dan Allah menyukai orang-orang yang bersih*"(Qs. al-Taubah:108) dan "*Sesungguhnya Allah menyukai orang yang bertobaat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri*"(Qs. al-Baqarah: 222).

Untuk mencapai hubungan yang dekat dengan Tuhan, seseorang harus mentaati dan melaksanakan *Syariat* atau ketentuan-ketentuan agama. Ketaatan pada ketentuan agama harus diikuti dengan amalan-amalan lahir maupun batin yang disebut *Thariqah* sebagai jalan menuju Tuhan. Dalam amalan-amalan lahir batin itu orang akan mengalami tahap demi tahap perkembangan ruhani. Ketaatan pada *Syari'ah* dan amalan-amalan lahir-batin akan mengantarkan seseorang pada kebenaran hakiki (*haqiqah*) sebagai inti *Syariat* dan akhir *Thariqah*. Kemampuan orang mengetahui haqiqah akan mengantarkan pada *ma'rifah*, yakni mengetahui dan merasakan kedekatan dengan Tuhan melalui *qalb*. Pengalaman ini begitu jelas, sehingga jiwanya merasa satu dengan yang diketahuinya itu.

Dalam melakukan perjalanan ketempat tertinggi (sisi Tuhan) para sufi mempunyai jalan rohani yang berbeda-beda dan bersifat khusus dalam melakukan jalan sufistiknya. *Thariqat* (jalan) ini berdasarkan pada asas dan petunjuk serta berpatokan kepada alQur`an dan Hadis. Prinsip jalan sufi ini dinamakan *al-Maqâmat wa al-Ahwal*.

Maqamat (bentuk jamak dari *Maqam*), berarti posisi, kedudukan, tingkatan. Dalam dunia tasawuf, *Maqamat* dipahami

sebagi tempat pemberhentian atau stasiun dalam sebuah perjalanan panjang menuju Tuhan. Maqamat juga diartikan sebagai kedudukan seorang hamba di hadapan tuhan yang bisa dicapai dengan ibadah yang penuh perjuangan melawan hawa nafsu dan segala keinginan dengan berbagai latihan spritual dan tahapan-tahapan tertentu. Orang yang pertama kali menggunakan istilah *Maqamat* adalah al-Haris Ibnu Asad Al-Muhasibi (243 H), Ia dijuluki Al-Muhasibi karena ia sering intropeksi diri. (Siregar, 2006 M : 64)

BAB III

AJARAN TASAWUF AMALI

A. Dasar-dasar Ajaran Tasawuf Amali

Penelusuran terhadap dasar ajaran tasawuf Amali, dapat ditelusuri melalui ajaran dasar Islam. Hal itu dimaksudkan untuk melihat bagaimana ia mempertautkankomponen-komponen ajaran dasar itu, dan apa saja yang dijadikan sumber dari ajarannya. Ajaran dasar Islam dapat dikategorisasikan menjadi tiga komponen, yaitu *iman* (aqidah), *Islam* (syari'ah: ibadah dan muammalah),dan *ihsan* (akhlaq-tasawuf). Nurcholish Madjid memberi istilah tiga ajaran Islam ini dengan trilogi ajaran Ilahi (Nurcholish Madjid, 1994 M : 463). Urutan kategorisasi ini didasarkan pada hadist Nabi Muhammad Saw yang dikenal dengan hadist Jibril. Sebutan ini agaknya karena hadits tersebut berisi dialog antara Nabi Muhammad Saw dengan Jibril, ketika beliau sedang menyampaikan pelajaran di depan sahabat-sahabatnya dalam suatu majlis.

Ajaran dasar pertama ialah *iman*, atau istilah lain adalah *aqidah*. Iman atau aqidah merupakan prinsip keyakinan yang paling fundamental. Agama Islam mengajarkan pokok-pokok kepercayaan yang harus diyakini oleh setiap orang yang mengaku dirinya sebagai seorang mukmin. Perkembangan pemikiran mengenai pokok-pokok kepercayaan itu telah

melahirkan aliran-aliran *kalam*, seperti *Qadariyyah, Jabariyyah, Khawarij, Mu'tazilah, Murji'ah, Asy'ariyyah, Syi'ah* (Harun Nasution, 1978 M : 86). Dari sinilah lahir para filosuf muslim dengan membawa argumen-argumen rasional, antara lain al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Rusd dan lain-lain (Syarief, 1963 M : 69).

Ajaran dasar kedua adalah *Islam*. Penjabarannnya kemudian lebih populer dengan istilah *syari'ah*. Syari'ah diartikan sebagai peraturan Tuhan yang harus dipatuhi oleh setiap muslim. Peraturan itu ada yang berkenaan dengan hubungan antara manusia dan Tuhan *(habl min Allah)* dan ada yang berkenaan dengan hubungan antara manusia *(habl min al-Nas)* atau hubungan kemasyarakatan. Hubungan manusia dengan Tuhan lazim disebut *ibadah*, dan hubungan kemasyarakatan lazim disebut dengan *mu'amalah*. Perkembangan pemikiran terhadap ajaran dasar kedua ini telah melahirkan mazhab-mazhab fiqh (hukum Islam), seperti *Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, Hambaliyyah,* dan lain-lain (Abu Zahrah, t.t : 141).

Ajaran dasar ketiga adalah *ihsan*. Ihsan merupakan ajaran tentang rasa penghayatan akan hadirnya Tuhan dalam kehidupan seseorang. Penghayatan akan kehadiran Tuhan dapat dilakukan melalui ibadah kepada-Nya, sehingga seseorang merasa dekat kepada Tuhan, seolah-olah ia melihat Tuhan atau sekurang-kurangnya harus disadari Tuhan melihat dia. Rasa penghayatan akan kehadiran Tuhan dalam diri seseorang ini

kemudian dikembangkan dalam tasawuf. Perkembangan pemikiran dan pengalaman tasawuf telah melahirkan tokoh-tokoh sufi dan aliran tasawuf. Di antara tokoh-tokoh sufi tercatat nama Rabi'ah al-Adawiyah, Dzunun al-Misri, Abi Yazid al-Busthami, Al-Hallaj, Al-Ghazali. Dari tokoh sufi tarekat terkenal seperti Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani, Syaikh Bahauddin al-Naqsabandi, Syaikh Abû Hasan al-Syadzalli dan lain-lain (Balukia Syakir, 1990 M : 81).

Pada hakekatnya, ketiga ajaran dasar Islam di atas, antara satu komponen dengan komponen lainnya saling mendukung dan bersifat integratif. Artinya masing-masing komponen tidak bisa dipisahkan secara parsial, tetapi harus dipahami secara integral. *Islam* tidak absah tanpa *iman*, dan iman tidak sempurna tanpa *ihsan*. Bahkan keterkaitan itu bisa bersinergi secara bersamaan, sehingga setiap satu komponen dari tiga komponen itu mengandung makna dua komponen lainnya. Dalam Islam terdapat iman dan ihsan, dalam iman terdapat ihsan, dan dalam ihsan terdapat islam dan iman.

Meski demikian, pada tataran pemahaman yang kemudian melahirkan mazhab-mazhab, tarik-menarik antara tiga komponen tersebut pernah terjadi, bahkan menimbulkan ketegangan-ketegangan. Ahli syari'ah menuduh ahli tasawuf (ahli hakekat) sebagai golongan yang membuat bid'ah, bahkan dicap sebagai zindiq, mulhid, dan kafir. Ahli tasawuf juga menuduh ahli syari'at sebagai golongan yang hanya mementingkan kulit dari

pada isi. Di pihak lain, ahli kalam menganggap kebenaran hakiki hanya dapat ditempuh melalui argumen-argumen kalam, yaitu dalil naqli dan ‘aqli. Sementara ahli tasawuf beranggapan bahwa kebenaran hakiki hanya dapat ditempuh melalui jalan tasawuf, yaitu *kasb*. Di pihak lain para filosuf beranggapan bahwa melalui akal kebenaran hakiki itu dapat dicapai. Ketegangan itu nampak juga pada pengikut mazhab dalam satu komponen, sebagai akibat fanatisme mazhabnya. Antara mazhab fiqh terjadi ketegangan. Demikian juga terjadi ketegangan antara penanut kalam, aliran tasawuf, dan para filosuf.

Terjadinya perbedaan pendapat dalam memahami nash-nash Al-Quran dan Al-Sunnah adalah sesuatu hal yang wajar dalam batas-batas nash yang bersifat *qath’i*, pemahaman terhadap Al-Quran dan Al-Sunnah dapat dipertemukan. Tetapi terhadap nash yang bersifat *zhanni* dapat membuka peluang pada pemahaman yang berbeda. Namun demikian, betapapun jauhnya pemahaman itu, para ulama Islam tidak ingin melanggar al-Quran dan al-sunnah sebagai sumber ajaran Islam.

Upaya untuk kembali ke ketiga komponen ajaran dasar Islam itu telah dilakukan oleh banyak ulama. Al-Ghazali misalnya mencoba mempertautkan kembali antara aqidah, syariah dan hakikat dalam ajaran tasawufnya. Ia juga mengembalikan ajarannya itu kepada al-Quran dan al-Sunnah. Walaupun Al-Ghazali sendiri di sisi lain terjebak dalam fanatisme pemahamannya. Ia mengeritik keras terhadap pendapat

filosuf yang dipandang telah menyeleweng dari ajaran Islam. Al-Ghazali, ingin mempertautkan ketiga komponen tersebut, yaitu aqidah, syari'ah, dan hakikat. Ia termasuk salah seorang sufi yang mendasarkan ajaran tasawufnya kepada al-Quran dan al-Sunnah serta mengikuti amaliyah *salaf al-Shalih*. Adapun dimaksud dengan *salaf al-Shalih* adalah orang-orang saleh yang hidup pada tiga periode, yaitu sahabat, tabi'in, dan tabi'at al-tabi'in.

Dalam Tasawuf Amali syari'at adalah Islam, yaitu bersikap tunduk kepada Allah Swt. Sedangkan ma'rifat adalah ihsan, yaitu sirna dan berada dalam Allah Swt. Ungkapan ini dapat dipahami bahwa Islam berarti syari'at yang intinya adalah ketundukan seseorang kepada Allah Swt. Iman berarti hakikat dan yakin intinya adalah ikhlas. Sedangkan ihsan berarti ma'rifat yang pada intinya dapat melihat Tuhan dengan mata batin.

Ihsan merupakan buah dari kesempurnaan iman, dan kesempurnaan imam adalah hasil dari kesempurnaan Islam. Sedangkan kesempurnaan Islam diperoleh dengan cara berusaha menjadi ahli ibadah, baik ibadah madhah yang berkaitan langsung dengan Allah, maupun ibadah yang berkaitan dengan sesama manusia, berjuang melawan hawa nafsu *(mujâhadah al-Nafs),* yaitu kesungguhan dalam usaha untuk meninggalkan sifat-sifat buruk disebabkan rayuan hawa nafsu. Menurutnya meninggalkan sifat-sifat buruk sangatlah berat

sehingga membutuhkan kesungguhan dalam *riyadhah*. *Riyadhah*, yaitu latihan-latihan mistik merupakan latihan kejiwaan melalui upaya membiasakan diri. *Riyadhah* dapat pula berarti proses internalisasi kejiwaan dengan sifat-sifat terpuji dan melatih diri untuk meninggalkan sifat-sifat buruk. Pada Tasawuf menggolongkan *riyadhah* sebagai pelatihan kejiwaan dalam upaya meninggalkan sifat-sifat buruk, termasuk di dalamnya adalah pendidikan akhlak dan pengobatan penyakit hati. Menurutnya, untuk menghilangkan penyakit itu, perlu dilakukan pensucian hati melalui *riyadhah*, dan menjadi ahli *musyahadah*, yakni melihat kepada Allah. Melihat kepada Allah Swt ini pun menurutnya ada dua macam: *Pertama*, melihat *jamaliyah* tanpa perantaraan cermin atau melihat Allah pada hari kiamat adalah nikmat terbesar bagi muslimin di mana kaum muslimin dapat melihat Allah Swt dengan kasat mata. *Kedua*, melihat sifat Allah Swt di muka bumi dengan perantaraan cermin hati dengan penglihatan mata hati. (Syaikh Abd Al Qadir Al Jailani, 1412 H : 101)

Syariat atau Islam harus lebih dahulu disempurnakan agar dapat menghasilkan kesempurnaan iman. Sempurna atau tidaknya iman sangat tergantung kepada pelaksanaan syari’at. Semakin sempurna pelaksanaan syariat akan semakin sempurna pula iman seseorang. Sebaliknya semakin berkurang pelaksanan syariat seseorang, maka akan semakin berkurang pula iman seseorang itu. Jika iman semakin menguat, maka akan menghasilkan ihsan. Di sini tampak bahwa ImamAl-Ghazali

ingin mempertautkan ajaran tasawufnya *(ihsan)* dengan aqidah *(iman)* dan syariat *(Islam).*

Dasar pemikiran pada tasawuf Amali juga nampaknya ikut diwarnai dengan aliran kalam dan mazhab fiqh yang dianutnya. Aliran dan mazhab ini pula yang kemudian turut menentukan corak tasawufnya. Dalam lapangan kalam atau aqidah, ia mengikuti aliran *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Menurutnya, paham yang dibawa *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*adalah paham yang lurus berdasarkan Al-Quran dan Al-Sunnah serta praktik *salaf al-Shâlih,* terutama *sahabat* dan *tabi'in.ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang dimaksud adalah Asy'ariyah, nisbat kepada Syaikh Abu al-Hasan al-Asy'ari.

B. Essensi Tasawuf Amali

Pada ajaran tasawuf Amali, sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar dengan ajaran pokok Islam, terutama menurut golongan *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, sebab ia sangat menghargai para pendiri mazhab fiqh yang empat serta teologi Asy'ariyah. Dia sangat menekankan pada tauhid dan ahklak terpuji. Menurut Al-Sya'rani, bahwa bentuk dan karakter ajaran tasawuf amali adalah tauhid, sedangkan pelaksanaannya tetap menempuh jalur syari'at lahir dan batin (Aqil ibn Ali al-Mahdali, 2002 M : 201). Sebagaimana dijelaskan oleh tokoh ulama Tasawuf Amali yaitu Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani jelaskan:

اساس الاعمال التّوحيد والشّريعة فمن لاتوحيد له ولا شريعة له لا عمل له احكم اساس عملك بالتّوحيد والشريعة ثمّ ابن الاعمال بحول الله عزّ وجلّ وقوّته لا بحولك وقوتك يدالتوخيد والشّريعة هما البانية لا يد الشّرك والنّفاق الموحّد هو الّذى يرتفع قدر عمله امّا المنافق فلا

Dasar amal atau perbuatan adalah tauhid dan syari'at. Barangsiapa yang tidak bertauhid dan tidak bersyari'at pada dirinya, berarti tida ada amal padanya. Dasarilah amalmu dengan tauhid dan syari'at, kemudian bangunlah amal dengan kekuasaan Allah SWT dan kekuatan-Nya. Kekuatan tauhid dan syari'at itu pembangun, bukan kekuatan syirik dan munafik. Orang yang bertauhid dan bersyari'at adalah orang yang mengangkat kemampuan amalannya, sedang orang munafik adalah sebaliknya.(Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani,1979 M : 57)

Syaikh Ali Ibn al-Haiti menilai bahwa ajaran tasawuf Amali adalah pemurnian aqidah dengan meletakkan diri pada sikap beribadah, sedangkan al-Taftazani mengatakan bahwa karakter ajaran tasawuf Amali tunduk di bawah garis keturunan taqdir dengan kesesuaian hati dan ruh serta kesatuan lahir dan batin (Al-Ghanimi, 1983 M : 237).

Adapun ajaran tasawuf Amali berakar pada konsep tentang pengalamannya akan Tuhan. Baginya, Tuhan dan tauhid bukanlah suatu mitos teologis maupun abstaksi logis, melainkan merupakan sebuah pribadi yang kehadiran-Nya merengkuh seluruh pengalaman etis, intelektual, dan estetis seorang manusia. Ia selalu merasakan bahwa Tuhan senantiasa hadir. Kesadaran akan kehadiran Tuhan di segenap ufuk kehidupannya merupakan tuntunan dan motif bagi kebangunan hidup yang aktif sekaligus memberikan nilai transenden pada kehidupan. Nasehat Rasullah

dalam hadis : *’Sembahlah Allah sekan-akan engkau melihat-Nya; dan jika engkau tidak melihat-Nya, ketahuilah bahwa Ia melihatmu,”* merupakan semboyan hidupnya yang diterjemahkan dalampraktikkehidupansehari-hari.

Khutbahnya menggambarkan keluasan kesadarannya akan kehadiran Tuhan. Ia menyakini bahwa kesadaran ini membersihkan dan memurnikan hati seorang manusia, serta mendekatkan hati dengan alam ruh (Husein Nasr, 2003 M : 19).

Menurut pandangan Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani tokoh tasawuf Amali, kehidupan yang termulia adalah kehidupan orang-orang yang sepenuhnya membaktikan kepada Tuhan semata. Karena alasan ini pulalah manusia dihadirkan Tuhan, seperti yang termaktub dalam al-Quran:*’Tidak Aku ciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembahKu”*. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani semakin manusia hidup demi Tuhan, dirinya akan semakin dekat dengan terwujudnya tujuan kehidupan ini. Seorang manusia harus menyerahkan kehidupannya, apabila ia berhasrat memburu kesadaran ilahiyah. *“eksistensi yang sadar akan Tuhan“* memberikan kekuatan spiritual pada manusia; ia mengangkat pergulatan keras duniawi untuk memperoleh kesenangan hidup dan keuntungan yang sedikit, menuju kebahagiaan dan ketenangan spiritual, dan membuatnya akrab dengan sumber segala kekuatan. Ajaran Tasawuf Amali selalu menekankan pada pensucian diri dari

nafsu dunia. Karena itu ia memberikan petunjuk untuk mencapai kesucian diri yang tertinggi.

Sangat sulit kiranya menetapkan batasan hakekat tasawuf. Hal ini disebabkan karena tasawuf menyangkut persoalaan rohani atau pengalaman batin manusia yang mustahil dapat dilihat dan karenannya sulit dijelaskan. Di samping berada di luar jangkauan rasio untuk menggambarkannya, tasawuf juga terkait erat dengan masalah rasa *(dzawq)* yang bisa dihayati dan dinikmati. Oleh karena itu, bukanlah suatu pembelaan jika kaum sufi senang mengatakan bahwa untuk bisa mengetahui apa hakekat suatu pengalaman, maka seseorang harus mengalami sendiri. Mereka sering menyebut contoh sulitnya, menjelaskan manisnya rasa madu terkecuali bila seseorang mencicipinya sendiri. Yang memungkinkan untuk diketahui sebenarnya bukanlah hakekat tasawuf, melainkan gejala-gejalanya yang dapat disaksikan dari perilaku, ucapan, dan sikap hidup para sufi.

Meskipun demikian para ulama tasawuf tetap mencoba membuat pengertian tasawuf sesuai dengan corak pengalaman kerohanian mereka masing-masing dalam mengamalkan tasawuf. Berkenan dengan hal ini, para ulama tasawuf menjelaskan pengertian tasawuf sebagai berikut :

فلفظ التّصوّف اربعة احرف : تاء وصاد وواو وفاء (فالتاء) من التوبة هئ ان ير جع بجميع اعضائه الظّاهرة من الذّنوب والذمائم الى الطّاعات (والصّاد) من الصّفاء وهو ان يصفى قلبه من الكدرات البشريّة (واماّ الواو) فهو من الولاية

وهى ترتيب على التّصفيّة. ونتييجة الولاية ان يتخلّق باخلاق الله (واما الفاء) فهوالفناء يعنى معرفة الله تعالى

*Lafadz tasawuf terdiri dari empat huruf, yaitu: Ta-Shad-Waw-Fa. Huruf ta itu mempunyai arti taubat, yaitu manusia kembali dengan seluruh badan lahiriyahnya dari dosa dan sifat tercela kepada taat, dan meningkatkan diri dari taat terhadap aturan meningkat kepada pembersihan hati. Huruf shad berarti shafa'un yang artinya bersih, yaitu membersihkan diri dari kotoran manusia (sifat basyariyah). Huruf waw diambil dari kata wilâyah yaitu untaian dari dari tasfiyah (pembersihan) dan hasil dari wilâyah ini adalah berakhlak dengan akhlak Allah. Huruf terakhir adalah fa yang berarti fana' yaitu ma'rifat kepada Allah (*Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani, 1412 H : 70)

Uraian tentang pengertian tasawuf diatas telah memberikan gambaran dan pemahaman yang cukup jelas. Akan tetapi, kejelasan tersebut akan lebih lengkap dan mendalam bila dikaji tentang fungsi tasawuf itu sendiri. Berbicara tentang fungsi dan peranan tasawuf dalam kehidupan umat manusia, tidak akan bisa dilepaskan dari sebuah perbincangan mengenai mengapa tasawuf itu muncul.

Masa-masa awal (abad pertama hijriyah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar keberbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu. (Simuh,1996). dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah Saw, khususnya oleh para sahabat Nabi. (Hamka, 1986). Misalnya, semangat juang, hidup sederhana,

saling tolong menolong antar sesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dari tasawuf adalah: *Pertama*, untuk memperkokoh akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh mewahnya harta kekayaan dan kekuasaan. *Kedua*, untuk membina sikap “zuhud”, sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah Swt. Sedangkan maksud untuk mencontoh atau “meniru” budi pekerti yang diteladankan Rasulullah saw, adalah mengikuti apapun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti kehidupan “kesederhanaan”, walau ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan,bahwa fungsi dari tasawuf adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan serakah dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu. (Muhamad Damami, 2000).

Uraian di atas menjelaskan bahwa fungsi tasawuf Amali tersebut secara subtansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia. Bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran, (dalam istilah jawa disebut: *ora kedonyan*).

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf Amali mengajak untuk hidup “pasif” dan “eskapisme” (pelarian diri dari kenyataan kehidupan). Akan tetapi, justru sebaliknya, tasawuf berpungsi sebagai dorongan hidup bermoral, dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedasyatan, karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan. Taftazani menolak kesan pasif dan eskapisme tersebut, justru tasawuf itu harus bersifat aktif dan positif. Taftazani mengatakan: Tasawuf tidak berarti suatu tindak pelarian diri dari kenyataan hidup, sebagaimana telah dituduhkan mereka yang anti. Tetapi, ia adalah usaha mempersenjatai diri (manusia) dengan nilai-nilai rohaniah yang baru, yang akan menegakkannya saat menghadapi kehidupan materialistis; dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jawanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidupnya. Dengan pengertian seperti ini justru tasawuf, sepanjang dapat mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, bermakna positif dan tidak negatif. (Taftazani,)

Dalam tasawuf, terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan masa depan masyarakat, yang antara lain hendaklah manusia selalu instrospeksi untuk meluruskan kesalahan-kesalahannya, dan senantiasa menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak terjerat hawa nafsunya atau pun lupa terhadap diri

dan Tuhan-nya, yang akan membuatnya terjerumus kedalam penderitaan yang berat". Dengan pernyataan yang agak berbeda, Sayyid Husein Nasr juga mengatakan hal sama, bahwa disamping tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam baik dalam perwujudan sosial maupun intelektual. (Hussein Nasr, 2003).

Dari sini dapat dipahami, bahwa tasawuf itu dapat berfungsi menentukan sikap rohaniah manusia dan mengangkatnya dari derajad yang paling rendah dan hina, yang condong mengikuti hawa nafsunya (kehendak biologis) menuju ketingkat yang lebih tinggi, yaitu ketingkat kesucian rohani, dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif dan dinamis ditengah-tengah pergumulan kehidupan dunia.

Senada dengan pendapat di atas, para ulama tasawuf sangat terusik kepeduliannya ketika menyaksikan keberagaman dan sikap keberagamaan umat manusia. Khususnya Umat pada saat itu, yaitu masa Bani Abbasiyah IV atau masa Bani Saljuk, yang cenderung berperilaku menuruti hawa nafsu sehingga mengakibatkan dehumanisasi, despiritualisasi, dan destrukturalisasi. Dalam kaitan ini menyebut, misalnya: kedzaliman, kemerosotan moral, pudarnya rasa persatuan, kebersamaan, cinta-kasih antar sesama, munculnya panatisme kelompok atau golongan. Dengan pemahaman keagamaan dan jiwa spiritualitasnya yang tinggi, tokoh ulama tasawuf amali

Syaik ‘Abd al-Qadir al-Jailani ingin menawarkan sikap-sikap seperti diatas dengan mengajukan konsep *ukhuwah Islamiyah.* Dengan mengatakan : “agar menghindari pengelompokan yang cenderung mengarah kepada kehidupan ekslusif. Hidup hendaknya dibangun dalam suasana kerukunan baik didalam berbangsa dan bernegara”. Sehingga tidak ada sekat-sekat yang secara psikologis dan sosiologis bias menghalangi untuk membangun komunikasi dan kerjasama antar umat manusia dalam membangun bangsa. Setiap hamba Allah dapat menjalin hubungan tanpa harus dibatasi warna kulit, suku, golongan, agama, dan sebagainya. Jadi, menurut Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani, umat Islam tidak lagi dalam wawasan golongan. Sebab menurut Syaik ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, *“Umat Islam adalah mereka yang berukhuwah, percaya dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang disembah kecuali Allah Swt.* (Kamaluddin, 1975)

Fungsi tasawuf Amali sebenarnya tidak pasif dan eskapis, tapi sebaliknya, yaitu aktif dan dinamis. Untuk mengejawantahkan fungsi tasawuf itu, menurutnya hal paling penting adalah dengan menghayati dan merenungkan ayat-ayat Allah Swt baik secara *qauliyyah* maupun *kauniyyah.* Di samping sunnah Nabi Muhammad Saw, dengan meneladaninya dimanapun dan kapanpun. Secara ideal seorang muslim harus sekaligus sebagai *muwahid, faqih, dan sufi*. Tentunya hal tersebut harus disesuaikan dengan kadar kemampuan dan kekuatan masing-masing secara simultan dan

berkesinambungan. Jika dipakai teori bahwa aqidah/tauhid sebagai fundamen, syari'at sebagai penerapan dari keyakinan, sedangan tasawuf sebagai upaya penyempurnaan amal, yang menghendaki semua muslim harus sempurna amaliahnya. Mereka harus melewati tiga tahap dalam beribadah, dari tahap dasar samapai tahap sempurna.

Oleh karena tasawuf Amali adalah ruh ajaran Islam, yang menyangkut: *pertama*, pelaksanaan 'ibadah (hubungan langsung dengan Allah Swt); *kedua*, pelaksanaan mu'amalah (hubungan dengan sesame manusia); dan *ketiga*, adalah perjuangan *li'ila'i kalimatillah* (untuk melestarikan Ayat-ayat Allah); maka dengan tasawuf, diharapkan akan berhasil membina diri dan memiliki *karakter muslim* atau karakter *building* menurut ajaran Islam. Tasawuf bukan sesuatu yang harus dibawa untuk menyendiri (isolasionisma), tetapi justru harus menjiwai aspek kehidupan, yang dalam istilah lain menjadi ragi dalam kehidupan setiap saat. Relevan hal ini, perlu adanya usaha keras untuk bertasawuf, dalam arti menggalakkannya dalam amal dan tingkah laku hidup bermasyarakat. Tentunya, dalam hal ini perlu dibarengi dengan kewaspadaan terhadap kemungkinan masuknya infiltrasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan praktek keberagamaan umat. Tasawuf Amali , tidak hanya difungsikan dan dimiliki oleh sebagian orang atau kelompok tertentu saja, namun bisa dipelajari dan dipraktekkan oleh semua lapisan masyarakat, sehingga fungsi tasawuf itu benar-benar

dapat berpengaruh dalam semua relung kehidupan masyarakat. (Abu Al Hasan,1407 H)

Bertitik tolak dari fungsi praktis tasawuf Amali, dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf Amali sebenarnya dapat diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik yang terkait dengan kepentingan individu, kelompok maupun kepentingan social yang lebih besar. Sebab tasawuf tidak hanya mengajarkan tentang kesalehan yang berimplikasi individual, namun juga mengajarkan kesalehan yang berimplikasi sosial. Dengan demikian, hubungan tasawuf dengan perubahan sosial sebenarnya memiliki signifikansi yang sangat jelas.

Kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dari tasawuf Amali adalah: *Pertama*, untuk memperkokoh akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh mewahnya harta kekayaan dan kekuasaan. *Kedua*, untuk membina sikap "zuhud", sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah SWT Sedangkan maksud untuk mencontoh atau "meniru" budi pekerti yang diteladankan Rasulullah saw, adalah mengikuti apapun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti kehidupan "kesederhanaan", walau ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan, bahwa fungsi dari tasawuf adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan serakah dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu (Mahmud Damami, 2000 M: 75).

Uraian di atas menjelaskan bahwa fungsi tasawuf Amali tersebut secara subtansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia. Bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran, (dalam istilah jawa disebut: *ora kedonyan*).

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf mengajak untuk hidup "pasif" dan "eskapisme" (pelarian diri dari kenyataan kehidupan). Akan tetapi, justru sebaliknya, tasawuf berpungsi sebagai dorongan hidup bermoral, dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedasyatan, karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan. Taftazani menolak kesan pasif dan eskapisme tersebut, justru tasawuf itu harus bersifat aktif dan positif. Taftazani mengatakan:Tasawuf tidak berarti suatu tindak pelarian diri dari kenyataan hidup, sebagaimana telah dituduhkan mereka yang anti. Akan tetapi, ia adalah usaha mempersenjatai diri (manusia) dengan nilai-nilai rohaniah yang baru, yang akan menegakkannya saat menghadapi kehidupan materialistis; dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jawanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan

ataupun masalah hidupnya. Dengan pengertian seperti ini justru tasawuf, sepanjang dapat mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, bermakna positif dan tidak negatif. Dalam tasawuf, terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan masa depan masyarakat, yang antara lain hendaklah manusia selalu instrofeksi untuk meluruskan kesalahan-kesalahannya, dan senantiasa menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak terjerat hawa nafsunya atau pun lupa terhadap diri dan Tuhan-nya, yang akan membuatnya terjerumus kedalam penderitaan yang berat".

Dengan pernyataan yang agak berbeda, Sayyid Husein Nasr juga mengatakan hal sama, bahwa disamping tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam baik dalam perwujudan social maupun intelektual. Dari sini dapat dipahami, bahwa tasawuf itu dapat berfungsi menentukan sikap rohaniah manusia dan mengangkatnya dari derajad yang paling rendah dan hina, yang condong mengikuti hawa nafsunya (kehendak beologis) menuju ketingkat yang lebih tinggi, yaitu ketingkat kesucian rohani, dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif dan dinamis ditengah-tengah pergumulan kehidupan dunia.

Oleh karena tasawuf adalah ruh ajaran Islam, yang menyangkut: *pertama*, pelaksanaan 'ibadah (hubungan langsung

dengan Allah); *kedua*, pelaksanaan mu'amalah (hubungan dengan sesame manusia); dan *ketiga*, adalah perjuangan *li'ila'i kalimatillah* (untuk melestarikan Ayat-ayat Allah); maka dengan tasawuf Amali, diharapkan akan berhasil membina diri dan memiliki *karakter muslim* atau karakter *building* menurut ajaran Islam. Tasawuf bukan sesuatu yang harus dibawa untuk menyendiri (isolasionisma), tetapi justru harus menjiwai aspek kehidupan, yang dalam istilah lain menjadi ragi dalam kehidupan setiap saat. Relevan hal ini, perlu adanya usaha keras untuk bertasawuf, dalam arti menggalakkannya dalam amal dan tingkah laku hidup bermasyarakat. Tentunya, dalam hal ini perlu dibarengi dengan kewaspadaan terhadap kemungkinan masuknya infiltrasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan praktek keberagamaan umat. Tasawuf Amali, tidak hanya difungsikan dan dimiliki oleh sebagian orang atau kelompok tertentu saja, namun bisa dipelajari dan dipraktekkan oleh semua lapisan masyarakat, sehingga fungsi tasawuf itu benar-benar dapat berpengaruh dalam semua relung kehidupan masyarakat.

Bertitik tolak dari fungsi praktis tasawuf yang dikemukakan , dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf Amali sebenarnya dapat diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik yang terkait dengan kepentingan individu, kelompok maupun kepentingan social yang lebih besar. Sebab tasawuf tidak hanya mengajarkan tentang kesalehan yang berimplikasi individual, namun juga mengajarkan kesalehan

yang berimplikasi sosial. Dengan demikian, hubungan tasawuf dengan perubahan sosial sebenarnya memiliki signifikansi yang sangat jelas.

C. Syari'at,Thariqah, Hakikat, dan Ma'rifat

1. Syari'at

Syariat (*syari'ah*) menurut bahasa berarti "jalan yang lurus' *(thariqah al-mustaqimah)* atau "mata air yang mengalir yang dimaksudkan untuk diminum" (*raddu al-Ma'i al-Jarr alladzi Yuqshadu li al-Syurb* (Ali al-Sayyis).Syari'at yang diartikan sebagai jalan lurus menunjukkan bahwa ia harus ditempuh oleh manusia agar sampai kepada tujuan hidupnya hakiki. Sebab, hanya melalui syari'atlah seseorang dapat menemukan tujuan hidupnya yang hakiki itu. Tanpa seseorang melakukan syari'at, seseorang akan tersesat karena jalan yang ditempuhnya itu menyimpang dari jalan lurus. Syari'at juga dinisbatkan sebagai air yang mengalir untuk diminum. Agaknya nisbat ini dimaksudkan karena air menjadi penyebab kehidupan semua makhluk hidup, sebagaimana syari'at menjadi penyebab kehidupan jiwa manusia. (Ali al-Sayyis, t.t : 5)

Pengertian di atas dapat dipahami, syariat adalah aturan yang diturunkan Tuhan kepada manusia sebagai jalan lurus yang ditempuh oleh mereka untuk menuju kehidupan yang hakiki. Oleh karena itu syari'at sangat dibutuhkan oleh manusia sebagaimana sangat dibutuhkan oleh makhluk hidup. Menurut

istilah fuqaha, syari'at berarti peraturan yang diundangkan Tuhan untuk menjadi pedoman hidup bagi manusia secara individu dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan dengan alam, yang berkaitan dengan segala aspek kehidupan. (Mahmud Saltut, 1966 M : 12). Peraturan itu berisi perintah *(amr)* dan larangan (*nahi*) serta kebolehan *(ibahah)*. Perintah *(amr)* dibagi menjadi wajib *(fardhu)* dan sunat *(mandub)*. Demikian juga larangan *(nahi)* dibagi menjadi haram dan makruh. Sedangkan sesuatu yang tidak diperintah dan tidak pula dilarang disebut *mubah*. Pembagian ini lazim disebut dengan hukum syari'at, dan di dalam istilah ushul fiqh disebut dengan hukum *taklifi*. Seseorang disebut menjalankan syari'at apabila ia mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, baik perintah itu wajib atau sunah. Demikian juga larangan, baik larangan itu haram atau makruh. Sedangkan sesuatu yang dibolehkan akan bernilai menjadi baik, apabila sesuatu itu dilakukan dengan niat, cara, dan tujuan yang baik. Sebaliknya sesuatu yang dibolehkan akan bernilai buruk, apabila itu dilakukan dengan niat, cara dan tujuan yang buruk pula.

Syari'at yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Tuhan yang bertujuan untuk mendekatkan diri (*taqarub*) kepada-Nya disebut ibadah, sedangkan yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan sesamanya disebut *mu'amalah*. (Salim Mazkur, 1964 M : 18). Ibadah dapat diartikan sebagai bentuk penghambaan manusia kepada Tuhannya, dan mu'amalah dapat diartikan sebagai taat pergaulan atau hubungan

kemasyarakatan. Dengan demikian, pengertian syari’at secara luas mencakup persoalan ibadah atau mu’amalah yang bersumber kepada Al-Qur’an dan Al-Sunnah, bahkan pendapat ulama pun yang merujuk kepada kedua sumber tersebut termasuk ke dalam syari’at (Anshari,1986 M: 90). Jadi ringkasnya syari’at berarti keseluruhan peraturan dan undang-undang yang telah ditetapkan oleh Allah melalui rasul-Nya berupa ajaran agama.

Akan tetapi dalam perkembangan lebih lanjut, syari’at diartikan secara sempit sebagai hukum Islam dengan spesialisasi bidang ilmu yang membahasnya, yaitu ilmu fiqh. Oleh karena itu, para ahli di bidang syari’at dalam pengertian hukum Islam biasa disebut dengan fuqaha, bentuk jamak dari kata *faqih,* artinya ahli fiqh. Ketika fiqh terspesilisasi menjadi ilmu yang membahas bidang syari’at dalam pengertian hukum Islam, ilmu ini memperlihatkan kecenderungannya kepada bentuk-bentuk yang bersifat legal formal, terutama ajarannya yang mengambil bentuk perbuatan lahiriyah seperti terlihat dalam amalan ibadah. Bentuk legal formal dimaksud adalah penekanan pengamalan ajaran agama lebih pada batasan syarat, rukun, tata tertib, sah dan batal, tanpa mementingkan aspek penghayatan spritual di dalamnya. Apabila demikian halnya, maka bukan mustahil amaliah agama itu tidak dapat memenuhi kebutuhan rohaniah dan sekaligus tidak dapat menumbuhkan ajaran moral. Dengan kata lain, jika amaliah agama hanya mengutamakan aspek lahiriyah secara legal formal saja, maka dapat mengakibatkan jiwa amalan agama itu kering dan tidak dapat dirasakan secara

batiniah. Hal yang dirasakan hanyalah kesibukan perbuatan fisik yang kurang bermakna dan kurang dijiwai oleh pelakunya.

Ulama menyebutkan penghayatan spritual terhadap amaliah agama itu dengan *ihsan*. *Ihsan* dalam amal lebih penting dari amal itu sendiri. (Abd Badruzzaman, 2006 M : 25) *Ihsan* atau pengayatan spritual terhadap amalan agama sangat penting dan tidak dipisahkan dari amal itu sendiri. Pelaksanaan bentuk-bentuk amal, seperti shalat, puasa, membaca al-Quran dan dzikir, tanpa adanya *ihsan* atau penghayatan makna-makan batinnya; serta dalam memenuhi kewajiban terhadap Allah Swt yang di dalamnya terdapat keagungan-Nya, ke-khusu'an, kekhudhu'an, kehadiran hati bersama-Nya, kesopanan dalam berhadapan dengan-Nya yang layak untuk menghadap Yang Maha Suci, tanpa itu semua hanya akan menghasilkan kelelahan dan kepenatan semata-mata, tak ada gunanya sama sekali.

Tingkat penghayatan spiritual terhadap amaliah agama itu menurut Imam Al-Ghazali, dimulai dari pembersihan jiwa (*tazkiyatu an-Nafs),* kehadiran hati *(hudhur al-Qalb)*, kemudian naik ke tingkat penyaksian *(mussyahadah)*, dan seterusnya naik ke tingkat keghaiban *(ghaibah)*, tenggelam *(istiqhraq)*, dan pada akhirnya akan mencapai *ma'rifatullah*. Pernyataan ImamAl-Ghazali di atas menunjukan bahwa amalan agama menghendaki adanya ihsan di dalamnya, yaitu berupa penghayatan sprirual. Sedangkan untuk merasakan adanya penghayatan spiritual dalam pengamalan agama itu ternyata bukanlah suatu pekerjaan mudah,

melainkan diperlukan kesungguhan dalam pengendalian hawa nafsu *(mujahadah)*, latihan rohani *(riyadhah),* konsisten dalam ibadah *(istiqamah)*.

Ilmu yang dapat membimbing seseorang dalam melakukan *mujahadah* dan *riyadhah* adalah ilmu tasawuf. Ilmu ini disebut juga dengan ilmu hakikat atau ilmu batin. Jika syari'at dibahas oleh ilmu fiqh dan dikelompokan dalam ilmu lahir, maka hakikat dibahas dalam ilmu tasawuf dan dikelompokan dalam ilmu batin. Dengan demikian, ilmu dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu ilmu lahir *(ilmu al-zahir)* dn ilmu batin *(ilmu al-bathin).* (Syaikh 'Abd Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 52). Ketika Syaikh 'Abd Qâdir al-Jailâni ditanya tentang kecenderungan seseorang terhadap ilmu lahir lebih besar daripada ilmu batin, ia menjawab: "Kecenderungan terhadap ilmu lahir yang melebihi ilmu batin merupakan tipu daya nafsu dan bisikan musuh (setan). Apabila alasannya bahwa kebutuhan manusia akan ilmu lahir lebih besar daripada ilmu batin, maka alasan itu keliru. Sebab, manusia juga membutuhkan ilmu batin, bahkan kebutuhan itu melebihi dari ilmu lahir.

Pernyataan ulama ulama tasawuf di atas seakan-akan lebih mengutamakan ilmu batin ketimbang ilmu lahir. Hal ini dapat dimengerti, mungkin karena kebanyakan orang yang ia ketahui pada umumnya, mereka berhenti hanya sebatas mempelajari ilmu batin. Kemungkinan lain, karena ia merasakan sendiri akan pentingnya ilmu batin dari pengalamannya Syaikh

‘Abd Qâdir al-Jailâni sebagai sufi. Namun demikian, sebenarnya Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni tidak mengabaikan ilmu lahir, kedua ilmu itu menurut Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni, antara satu dan lainnya saling melengkapi. Ilmu batin tidak akan tegak tanpa ilmu lahir, demikian pula sebaliknya, ilmu lahir tidak akan sempurna tanpa ilmu batin. Dalam hal ini sudah penulis kemukakan pada penjelasan diatas pendapat Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailani mengenai hubungan antara ilmu lahir dan ilmu batin.

Apabila seseorang tidak memiliki ma’rifat (pengetahuan) tentang ilmu batin, maka imannya akan cacat. Sebaliknya kurangnya ma’rifat tentang ilmu lahir akan mengurangi keislamnya. Kembali kepada pembahasan syari’at dan hakikat, menurut al-Sarraj, syari’at pada mulanya mengandung ilmu lahir dan ilmu batin atau aspek lahir dan aspek batin. (Abu Nasr al-Sarraj,1960 M : 52). Sebab al-Quran dan al-Hadis yang menjadi sumber syari’at pada dasarnya mengandung kedua ilmu atau kedua aspek tersebut. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, syari’at yang mengandung aspek lahir dan aspek batin itu, setelah mengalami semacam spesialisasi bidang ilmu, syariat penekanannya pada ilmu lahir, sedangkan ilmu batin dikembangkan oleh ilmu tasawuf atau ilmu hakikat.

Menurut al-Taftazani, keterpisahan antara ilmu lahir dan ilmu batin itu sebagai akibat dari adanya spesialsiasi ilmiah yang lebih rinci. Setiap disiplin ilmu kemudian menempuh jalan masing-masing dengan prinsip dan metode masing-masing pula,

yang berakibat antara satu disiplin dengan lainnya menjadi berbeda obyek, metode, dan sasarannya. Kecuali itu, kecenderungan syari'at dan hakikat juga berbeda dalam pembahasan al-Quran dan al-Hadist. Syari'at yang mengambil bentuk fiqh dalam membahas al-Quran dan al-Hadist cenderung menggunakan ratio dan logika akal, serta secara lahiriyah mengikuti praktek Nabi Saw dalam membuat ketetapan hukum. Sedangkan hakikat yang mengambil bentuk tasawuf cenderung menggunakan rasa (*dzauq)* dalam mengamalkan al-Quran dan al-Hadits, selain mengikuti praktek kehidupan Nabi Saw. Perbedaan metodologi dan kecenderungaan sebagaimana disebutkan di atas, menjadikan syari'at dan hakikat seakan-akan terpisah, bahkan terkesan masing-masing berjalan sendiri-sendiri. Bahkan Ahmad Amin melihat perbedaan itu demikian tajam. Menurut Amin, fuqaha sebagai ahli syari'at sangat mengutamakan amal-amal lahiriyah, sementara kaum sufi sebagai ahli hakikat sangat mengutamakan amal-amal batiniyah. (Ahmad Amin). Pemisahan demikian sesungguhnya tidak harus terjadi, karena tujuan tasawuf atau hakikat aadalah pendekatan diri kepada Tuhan sedekat-dekatanya, dan syari'at adalah jalan untuk mencapai tujuan itu.

Dengan demikian, syari'at dan hakikat adalah dua ilmu yang saling berhubungan erat dan saling menyempurnakan, dimana keduanya merupakan cerminkan dari iman. Syari'at adalah wujud dari percerminan iman dalam aspek lahiriyah,

sedangkan hakikat adalah wujud dari pencerminan iman dalam aspek batiniah.

Ketika Imam Al-Ghazali menghubungkan antara Islam, iman, ihsan, dia menjelaskan, Islam berarti hakikat dan yakin yang intinya adalah ikhlas, ihsan berarti *ma'rifatullaah*. Ketiga komponen ini nampaknya harus berjalan secara integral dan tidak bisa berjalan secara parsial. Di dalam Islam harus ada iman dan ihsan, di dalam iman harus ada Islam dan ihsan dan di dalam ihsan harus ada Islam dan iman. Perpaduan antara syari'at dan hakikat telah dilakukan oleh para ulama di kalangan sufi, khususnya mereka yang beraliraan sunni. Sebab, ulama sunni apalagi para fuqaha di kalangan sangat mengutamakan syari'at. Al-Ghazali dipandang salah seorang ulama sufi yang berupaya memadukan syari'at, hakikat, dan aqidah dalam mengemas ajaran tasawufnya. Perpaduan antara syari'at dan hakikat juga dilakukan oleh Syaikh 'Abd Qâdir al-Jailâni sebagai tokoh tasawuf Amali. Ia sangat menekankan perpaduan itu dalam ajaran taswufnya. Menurutnyaa, hakikat tidak boleh keluar dari syari'at, dan syari'at juga tidak boleh menutupi.

Hakikat yang dikehendaki ulama tasawuf Amali adalah hakikat yang tidak keluar dari syari'at. Artinya, hakikat itu tidak boleh terlepas dari pengamalan syari'at. Begitu pula dalam pengamalan syari'at tidak boleh berhenti sebatas formalitas belaka, sehingga dapat menutupi tercapainya hakikat. Jika syari'at diposisikan sebagai jalan menuju hakikat, maka hakikat

merupakan puncak atau inti dari syari'at, yaitu berupa hal (kondisi batin), untuk mencapai hakikat diperlukan tahapan-tahapan yang disebut dengan maqamat. Ajaran tasawuf Amali tentang perpaduan antara syari'at dan hakikat, tampaknya sejalan dengan ajaran tasawuf yang dibawakan oleh al-Qusyairi dan al-Ghazali. Al-Qusyairi menyatakan: (Al-Qusyairi : 83) Setiap amalan syari'at yang tidak diperkuat dengan penghayatan hakikat tidak akan diterima, dan setiap hakikat yang tidak disertai dengan amalan syari'at tidak dapat mencapai hasil yang diharapkan.

Menurut al-Qusyairi di atas, syari'at harus terpaut dengan hakikat. Demikian pula sebaliknya, hakikat tidak boleh terlepas dari syari'at. Sebab, syari'at yang tidak terpaut dengan hakikat akan menjadikan amalan syariat yang demikian tidak dapat diterima. Demikian pula hakikat yang terlepas dari amalan syari'at tidak akan memperoleh hasil yang diharapkan atau akan sia-sia. Hal senada juga dikemukakan oleh al-Ghazali dalam syarah Muammad Nawawi al-Jawi sebagai berikut: "*wala wushula ila batiniha illa ba'da al-wuqufi 'alaa zhohiriha*" yang artinya bisa menembus ke dalam batinnya, kecuali setelah menetapi terhadap lahirnya". (Muhammad Nawawi al-Jawi). Kata batin dalam ungkapan al-Ghazali di atas dapat diartikan dengan hakikat, sedang kata lahir dapat diartikan dengan syari'at. Sehingga ungkapan itu berbunyi: "*Tidak bisa menembus ke dalam hakikat, kecuali setelah menetapi syari'at*".

Pernyatan al-Ghazali di atas lebih diperkuat oleh penjelasannya dalam kitab karyanya yang sangat populer, yaitu *Ihya 'Ulumuddi*. Dalam kitab itu, setelah al-Ghazali membahas amal-amal lahir berupa ibadah, seperti salat, zakat, puasa, haji, membaca Al-Quran, ia juga membahas amal-amal batin yang disebut dengan istilah amal al-bathiniah, pada setiap bahasan amalan ibadah tersebut. Dalam pembahasan shalat misalnya, Al-Ghazali membahas pula tentang kehadiran hati *(hudhur al-qalb)* dan khusu'. (Imam Al-Ghazali, 1358 H : 165). Dalam pembahasan zakat, Al-Ghazali menekankan agar pembayar zakat (muzakki) menjauhi skap riya dan sum'ah (al-Ghazali,) Dalam pembahasan puasa, al-Ghazali membagi orang yang berpuasa menjadi tiga golongan, yaitu puasa umum, puasa khusus dan puasa yang lebih khusus. Pada puasa golongan ketiga, al-Ghazali menekankan pada hakikat puasa, yaitu puasa hati dari hal-hal yang rendah dan berpikir tentang keduniaan, serta tertuju hanya kepada Allah secara bulat. Dalam pembahasan haji, Al-Ghazali menjelaskan bahwa ibadah haji tidak akan sampai kepada Allah Swt, kecuali dengan membersihkan hati dari keinginan-keinginan (syahwat) dan meninggalkan kelezatan serta kepentingan-kepentingan lain. Semua itu harus tertuju hanya karena Allah, baik ketika gerak maupun diam. Demikian dengan membaca Al-Quran, Al-Ghazali menekankan agar si pembaca al-Quran meresapi keagungan Allah Swt, menghadirkan hati, memikirkan dan memahami isi kandungannya, mengosongkan diri dari hal-hal yang menghalangi pemahaman, dan mengkhususkan bahwa

pembicaraan (khitab) ayat yang dibaca tertuju kepada si pembaca al-Quran itu sendiri. (Imam Al-Ghazali, 1358 H: 241).

Pembahasan serupa juga dikemukakan oleh Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailni dalam kitabnya, *al-Ghunyah dan Sirr al-Asrar fi mâ yahtaju ilahi al-Abrar*. Dalam kitab ini Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani menguraikan tentang hakikat dari amalan-amalan ibadah. Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani menguraikan tentang hakikat shalat baik lahir maupun batin. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailâni lahir shalat adalah gerakan-gerakan badan, seperti berdiri, rukuk, sujud, bacan-bacaan tertentu. Sedangkan batinnya salat adalah kekhusu’an, kehadiran hati, meresapi bacaannya. Dalam pembahasan mengenai zakat dan shadaqah, Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani menekankan pada shadaqah secara rahasia *(shadaqat al-sirr)* supaya menambah keikhlasan dan terjauh dari riya. (Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani, 1412 H : 125)

Dalam pembahasan mengenai puasa, membagi puasa menurut bentuk *(surrah)* dan ruhnya *(ruh)*. Menurut Syaikh ‘Abd al-al-Qadir al-Jailani bentuk puasa adalah menahan diri dari makan, minum, dan jima’ sejak terbit fajar sampai terbenam matahari; sedangkan ruh puasa adalah menhan diri dari perbuatan dosa dan hal-hal yang haram. Dalam hal ini, penekanan puasa ditujukan kepada seluruh anggota badan, seperti lidah, mata, telinga dan anggota badan lainnya dari perbuatan dosa. Dalam pembahasan haji, menekankan agar orang yang melaksanakan

ibadah haji bersikap tawadhu’, khudu’, dan khusu’ serta menjauhkan diri dari sikap sombaong. Demikian pula dalam pembahasan tentang adab membaca al-Quran, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menekankan pada keikhlasan, mengharapkan akan keridhaan Allah SWT, rasa mendekatkan diri kepadaNya, hatinya dipenuhi dengan perasaaan akan kebesaranNya, bersikap khudu’ dan khusu’.

Uraian di atas menunjukan bahwa amal-amal lahir saja (syari’at) tidaklah cukup tanpa disertai dengan amal-amal batin (hakikat). Dengan demikian, hubungan antara syari’at dan hakikat, baik menurut al-Ghazali maupun Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, sangat erat dan antara keduanya tidak dapat dipisahkan. Baik al-Ghazali maupun Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailâni, inti bahasan mereka adalah sama, bahwa syari’at sebagi amalan lahir tidak dapat dipisahkan dengan hakikat sebagai amalan batin. Dengan demikian, perbandingan antara ketiga tokoh tersebut, yaitu Syaik ‘Abd Qadir al-Jailani, al-Qusyairi, dan al-Ghazali, berkenaan dengan hubungan antara syari’at dan hakikat menunjukkan bahwa pendapat mereka pada dasarnya sama, yaitu mereka memadukan antara syari’at dan hakikat. Dengan kata lain, mereka memadukan antar ilmu zahir dan ilmu batin atau antara amal-amal lahir dan amal-amal batin. Amalan syari’at menurut mereka harus dapat mengantarkan seseorang kepada hakikat, dan hakikat pun tidak boleh terlepas dari amalan syari’at. Kesamaan pendapat itu, karena dasar pemikiran mereka tidak berbeda, yaitu merujuk kepada Al-Qur’an dan Al-Hadis

serta mengikuti amalan *as-Salaf al-Shalih.* Inti ajaran Al-Qur'an dan al-sunnah tidak memisahkan antara syari'at dan hakikat. Demikian pula amalan *al-salaf al-shalih* dimana mereka tidak meninggalkan keduanya.

Selanjutnya, dalam lapangan tasawuf, pembahasan mengenai syari'at dan hakikat, biasanya dihubungkan dengan dua istilah lainnya, yaitu tarekat *(thariqah)* dan ma'rifat *(ma'rifah)*. Thariqah artinya cara atau jalan menuju Tuhan, atau jalan yang harus ditempuh oleh seorang salik untuk dapat mendekatkan diri kepada Tuhan, sedangkan ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat melalui hati. Dengan demikian, dalam pelaksanaan syari'at diperlukan cara atau jalan yang disebut tarekat, sehingga melalui tarekat akan dapat mencapai hakikat. Sebab, dengan melalui tarekat seseorang akan dapat merasakan penghayatan batin dalam pelaksanaan syari'at. Sedangkan pelaksanaan syari'at yang disertai dengan rasa penghayatan batin akan mengantarkan seseorang untuk mencapai hakikat, dan di dalam pencapaian hakikat itu akan diperoleh ma'rifat. (Mahmud al-Qasim,1973 M : 32)

Memang antara hakikat dan ma'rifat sering ditemukan pengertian yang tumpang tindih dalam hal masing-masing mengandung arti puncak dari segala amal dan perjalanan seorang penempuh jalan tasawuf (salik). Tetaapi hal itu sebenarnya tidak demikian. Antara hakikat dan ma'rifat dalam arti puncak sebenarnya dapat dibedakan. Benar hakikat merupakan puncak

dari segala amal dan perjalanan salik, tetapi dalam pencapaian hakikat tidak mesti satu–satunya hanya ma'rifat, atau di dalam ma'rifat masih ada hakikat-hakikat yang lain. Berdasarkan pengalaman para sufiterdapat perbedaan dalam pencapaian hakikat, misalnya Rabi'ah al-Adawiyyah pencapaian hakikat batinnya adalah *mahabbah*. Demikian juga *Dzu al-Nun al-Misri* dengan pengalaman dan konsep âma'rifatnya, Abu Yazid al-Busthami dengan pengalaman dan konsep *ittihat*nya, al-Hallaj dengan pengalaman dan konsep *hulul*nya, Ibn Arabi dengan pengalaman dan konsep *wahdat al-wujud*-nya. Dengan demikian, hakikat diartikan sebagai puncak dalam arti telah terbuka rahasia-rahasia yang terkandung dalam syari'at, sedangkan ma'rifat diartikan sebagai puncak dalam arti mengenal Tuhan dari dekat melalui hati sanubari setelah terbuka rahasia-rahasia yang dicapai dari hakikat itu. Keterkaitan ma'rifat di satu sisi dengan syari'at, tarekat, dan hakikat di sisi lain, nampaknya merupakan rumusan para sufi yang becorak *Sunni*. Sebab bagi mereka puncak pencapaian hakikat adalah ma'rifat, dan tidak ada lagi puncak yang melebihi ma'rifat itu. Tetapi bagi para sufi yang bercorak falsafi *(non-sunni)*, puncak pencapaian itu dapat ditingkatan lagi ke tingkat yang lebih tinggi seperti ittihat, hulul dan wahdat al-wujud.

Beberapa literatur tasawuf, memang tidak selalu menggandengkan pembahasan ma'rifat dengan tiga istilah lainnya, yaitu syari'at, tarekat, dan hakikat. al-Ma'basi misalnya, tidak menyebut ma'rifat ketika dia menganalogikan syari'ah,

tarekat dan hakikat dengan sebuah kapal yang berlayar di atas lautan untuk mencari intan mutiara. Syari'at (syari'ah) dianalogikan oleh al-Ma'basi dengan sebuah kapal, tarekat dengan lautan, dan hakikat dengan mutiara. Anologi itu terdapat dalam ungkapan dia sebagai berikut: *"Syari'at itu laksana sebuah kapal, dan jalan yang dilaluinya (thariqah) laksana lautan, serta hakikat yang ingin dicarinya adalah intan mutiara yang harganya mahal"*.(Ali al-Ma'basi, t.t : 7-8)). Analogi di atas dapat dipahami bahwa seseorang yang ingin mendapatkan intan mutiara yang harganya mahal, ia terlebih dahulu harus menaiki kapal. Kemudian kapal itu harus berlayar di atas lautan, karena di dalam lautan itu terdapat intan mutiara. Selanjutnya ia harus menyelam ke dasar laut untuk mendapatkan intan mutiara tersebut. Demikian pula orang yang ingin memperoleh hakikat, ia terlebih dahulu harus mengamalkan syari'at. Kemudian ia dalam mengamalkan syari'at, ia harus melalui tarekat *(thariqah)*, karena dengan melalaui tarekat itu ia akan mencapai hakikat.

Syariah merupakan amal lahir diibaratkan sebagai kapal, tarekat *(thariqah)* merupakan cara untuk memperoleh amal batin dari syari'ah diibaratkan sebagai lautan, dan hakikat merupakan hasil dari rasa penghayatan batin yang sangat dalam diibaratakan sebagai intan mutiara. Ungkapan di atas menunjukan bahwa syariat, tarekat, dan hakikat merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. (Al-Halim Mahmud,2000 M : 57)

Syari’at menurut ulama di atas di atas merupakan prinsip yang tidak ditinggalkan sebagai jalan yang harus ditempuh. Sementara di dalam pelaksananan syari’at seseorang harus melalui tarekat *(thariqah)* yang benar, selalu mengkaji hakikat sehingga dengan itu ia akan sampai kepada *ma’ripatullah.* Lebih lanjut Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailani mengemukakan: “ketika seseorang berada dalam kondisi *tif’lu al-Ma’ani* sekalipun, yaitu sirna dari diri dan lainnya, tenggelam bersama Tuhannya, hilang perasaannya secara total, tidak ada goresan hati (khatir) dan wujud lain kecuali wujud Tuhan *(al-Haqq)* Jalla wa ‘Ala, ia tetap harus melaksanakan ibadah dan kewajiban-kewaajibannya. Menurutnya, tidak sah seseorang mengaku telah mencapai ma’rifat sementara ia meninggalkan ibadah dan menyia-yiakan kewajiban-kewajiban, seperti shalat, zakat, puasa ddan haji. Apalagi ia memperturutkan syahwat dan melakukan hal-hal yang diharamkan. Demikian pentingnya syari’at dalam pandangan para ulama tasawuf, sehingga menjadikannya sebagai prinsip yang tidak bisa ditinggalkan dan tidak bisa ditawar-tawar.

Selanjutnya untuk mencapai hakikat diperlukan tarekat, dan tarekat yang dilakukan mesti tarekat yang benar. Tarekat yang benar yang dimaksudkan adalah tarekat yang berdasarkan Al-Quran dan Al-Sunnah serta mengikuti amaliah *al-salaf shalih,* dan tidak lebih dari itu. Sedangkan puncak dari pencapaian hakikat adalah mengarah kepada ma’rifat. Hal ini dapat dipahami dari ungkapannya ketika ulama tasawuf menghubungkan antara Islam, iman, dan ihsan sebagiamana disebutkan di atas. Islam

berarti hakikat dan yakin yang intinya adalah ikhlas; ihsan berarti ma'rifatullah yang intinya hidup bersama Allah Swt, pemahamannya adalah memposisikan ihsan pada tingkat yang tertinggi sesudah islam dan iman, maka ma'rifat yang merupakan inti dari ihsan pun menempati posisi puncak dalam pencapaian hakikat. Hubungan antara ihsan dan ma'rifat terlihat karena ma'rifat merupakan inti dari ihsan.

2. Thariqah

Thariqah berasal dari kata At-Thariq (jalan) menuju kepada *haqiqah,* atau biasa disebut juga sebuah pengamalan *syariat,* yang disebut*Al-Jara'* atau*Al-Amal'*, sehingga *Syaikh Muhammad Amin Al-Kurdiy* mengemukakan tiga macam definisi, yang berturut-turutdisebutkan: (Syaikh Muhammad Amin Kurdi, 2005 M : 402)

a) *"Thariqah adalah pengamalan syariat, melaksanakan beban ibadah (dengan tekun) dan menjauhkan (diri) dari (sikap) mempermudah (ibadah), yang sebenarnya tidak boleh dipermudah."*
b) *"Thariqah adalah menjauhi larangan dan melakukan perintah Tuhan sesuai dengan kesanggupannya, baik larangan maupun perintah yang nyata maupun tidak (batin)"*.
c) *"Thariqah adalah meninggalakan yang haram dan makruh, memperhatikan hal-hal yang mubah (yang sifatnya mengandung) fadilah. Menunaikan hal-hal yang diwajibkan dan yang disunahkan dengan kesanggupan (pelaksanaan)*

dibawah bimbingan seorang arif (Syaikh) dari (sufi) yang mencita-citakan suatu tujuan”.

Menurut Syaikh Muhammad Amin Kurdi , *Thariqah* mempunyai dua macam pengertian:

a) *Thariqah* yang diartikan sebagai pendidikan kerohanian yang sering dilakukan oleh orang-orang yang menempuh kehidupan *Tasawuf,* untuk mencapai suatu tingkatan kerohanian yang disebut *”Al-Maqamat”* dan*“Al-Ahwal”*.

b) *Thariqah* yang diartikan sebagai perkumpulan yang didirikan menurut aturan yang telah dibuat oleh seorang *Syaikh* yang menganut suatu aliran *Thariqah* tertentu. Dimana di dalam perkumpulan tersebut seorang *Syaikh* memberikan atau mengajarkan ilmu *tasawuf* menurut aliran *Thariqah* yang dianutnya dan mengamalkan bersama murid-muridnya. (Syaikh Muhammad amin Kurdi, 2005 M : 408)

Thariqah adalah suatu metode praktis untuk membimbing seseorang pencari dengan menelusuri suatu jalan berpikir, merasa, dan bertindak melalui suatu urutan tahap-tahap (*maqâmât*) yang integral dengan pengalaman-pengalaman psikologis yang disebut keadaan keadaan (*ahwâl*) menujupengalaman tentang realitas Ilahi (*hakekat*). Apabila *thariqah* telah dijalani dengan sungguh-sungguhsertasetia menjalani syarat rukun dan adabnya, pada akhirnya akan bertemu dengan kebenaran sejati (*hakekat*).

Thariqah muncul abad XII M ditandai dengan silsilah dan pendirinya, karenanya setiap thariqah, cara d*zikir* dan upacara

ritual, mulanyab ersifat individual kemudian menjadi organisasi. *(Ahmadi Isa,2005)* Awal munculnya di Asia Tengah, Tibristan, Bagdad, Irak, Turki, Arab, Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand dan Tiongkok, (Ahmadi Isa, 2005) Di Indonesia muncul *Qadiriyah, Syaziliyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Syattariyah, Sammaniyah, Tijaniyah, Qadiriyahwa Naqsyabandiyah* (Sri Mulyati, 2004 M : 48), *Rifa'iyah al-Haddad, Khalidiyah, Al-Tijaniyah* yang dimana terhitung di seluruh dunia ada 41 aliran thariqah yang muktabarah.

Tokoh-Tokoh*Thariqah* yang ada di Indonesia

1) Thariqah Qadiriyah, yang dinisbatkankepadaAsy-Syaikh Abd Al Qadir Al-Jailani sebagai pendirinya;
2) Thariqah Rifa'iyah, yang dinisbatkan kepada Syaikh Ahmad Rifa'i;
3) Thariqah Maulawiyah, yang dinisbatkan kepada Syaikh Maulana Jalaluddin Ar-rumi;
4) Thariqah Syaziliyah, yang dinisbatkankepadaAsySyaikh Abu Hasan Ali bin Abdul Jabbar As-Syazali;
5) Thariqah Badawiyah, yang dinisbatkankepadaAsy-Syaikh Ahmad Al-badawi;
6) Thariqah Suhrawardiyah, yang dinisbatkan kepada Syaikh Umar As-Suhwardi;
7) Thariqah Naqsyabandiyah, yang dinisbatkan kepada Syaikh Bahauddin Muhammad bin Hasan An-Naqsyabandi;

8) Thariqah Syattariyah, yang dinisbatkan kepada Syaikh Abdullah Asy-Syattari;
9) Thariqah Khalwatiyah, yang dinisbatkankepadaAsy-Syaikh Abdul BarakatAyyub bin Muhammad Al-Kalwati Al-Qursisyi.

3. Hakikat

Dari banyak pengertian sudah bersama kita ketahui tentang dan empat tahapan besar yang di dalam ilmu *tasawuf,* yaitu *syariat, Thariqah, Hakekat,* dan *Makrifat*. *Syariat* ialah dasar bagi seseorang untuk menjalani ilmu *tasawuf. Thariqah* adalah sebagai jalan atau jembatan menuju tingkatan selanjutnya yaitu *hakekat* yang dimana *hakekat* bisa dikatakan adalah aspek lain dari *syariat* yang bersifat lahiriyah, yaitu aspek bathiniyah. Dapat juga diartikan sebagai rahasia yang paling dalam dalam dari segala amal atau inti *syariat.* Dengan kata lain ini merupakan keadaan yang sebenarnya atau kebenaran sejati. (Asmaran,2002)

Hakekat, cahaya *musyahadah* yang bersinar di hati, hingga mengetahui *hakekat* Allah dan rahasia alam, sufi

menganggap *syariat* untuk memperbaiki yang nyata, *tarekat* memperbaiki yang tersembunyi, *hakekat* memperbaiki rahasia gaib, dan *makrifat* mengenal *hakekat*zat Allah, sifat dan perbuatan-Nya. (Ahmati Isa,2005)

Adapun hubungan *hakekat* dan *Syariat* adalah tiap-tiap *syariat* itu *hakikat* dan tiap-tiap *hakika*t *qari'at*. Mewujudkan

amal, dan *hakikat* mewujdkan *ihwal*, *syariat* berbuat dengan ilmu, *hakikat* mengambil hikmah dari pengalaman, *syariat* ditujukan kepada manusia untuk melaksanakan ibadah serta pembicaraan yang sampai kepadanya berupa perintah dan fiarangan, sedangkan *hakikat* pelaksanaannya dalam khuluk dan iradah, hasilnya akan diperoleh mereka yang terpilih daripada hambanya yang dicintai Tuhan. (Abu Bakar Aceh,1966)

Perkataan *hakekat* berasal dari kata *haq*, yang berarti dari satu pihak milik atau kepunyaan, dari lain pihak benar atau kebenaran. Maka dari itu ilmu *hakekat* adalah ilmu mencari kebenaran. (Abu Bakar Aceh, 1966) *Hakekat* membuka kesempatan, bagaimana salik mencapai maksudnya yaitu mengenal Tuhan, *ma'rifatullah* dan *musyahadah* nur yang *tajalli*' Al Ghazali menjelaskan bahwa *Tajalli* itu ialah terbukanya Nur cahaya yang ghaib bagi hati seseorang dan sangat mungkin bahwa yang dimaksudkan dengan *tqialii* ialah *Mutajalli* yang tidak lain daripada Allah. (Abu Bakar Aceh,1966)

Dalam perkembangannya hakekat terbagi menjadi tiga bagian hakekat;

a) *Hakekat* Tasawuf

Pada situasi ini *hakekat* difokuskan dalam hal usaha-usaha melawan hawa nafsu meninggalkan dunia dengan segala keindahannya serta menarik diri dari kebiasaan duniawi. *Hakekat* tasawuf dibagi delapan pokok ajaranyaitu: *scho*, (bahasa) sehari-hari hendaknya lebih baik, atau berpedoman kepada Nabi

Ibrahim, *ridha,* berpedoman kepada Nabi Ishak, *sabar* pedomannya kepada Nabi Ayyub, *isjarah,* berpedoman kepada Nabi Yahya, *ghurbah*, berpedoman kepada Nabi Yusuf, *suf* berpedoman kepada Nabi Musa, *siahah* atau pengembaraan, pedomannya kepada Nabi isa sedangkan, *fuqar* berpedoman kepada Nabi Muhammad saw. (Abu Bakar Aceh,1966)

b) *Hakekat* Ma'rifat

Yaitu mengenal nama Allah dan sifatnya dengan sungguh-sungguh, dalam segala pekerjaan dalam suasana dan *ahwal. Ma'rifat* ada dua macam yaitu *ma'rifat haq* dan *ma'rifat hakekat*. *Ma'rifat haq* itu ialah *ma'rifat wahdaniat*, bahwa Allah satu tunggal bagi makhluknya mengenai norma dan sifatnya. Sedangkan *ma'rifat hakekat* tidak dapat dicapai oleh manusia karena tidak suatu ilmu pun yang dapat memperjelas hakekat Allah itu. (Abu Bakar Aceh,1966)

c) *Hakekat Haqa'id*

Hakekat ini merupakan puncak segala *hakekat*, ia termasuk *martabat ahadiyah*, penghimpun bagisemua *hakekat*, oleh karena itu dinamakan juga *hadratul jama* atau *hadrotul wujud*. (Abu Bakar Aceh, 1966)

4. Ma'rifat

Kata ma'rifah berasal dari kata *a r f* ( ) yang berarti mengenal dan pengenalan. Menurut Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani ma'rifat secara bahasa berarti ilmu yang tidak menerima keraguan dan ilmu yang menyakinkan. Dari segi istilah ma'rifah

menurut Imam Al-Ghazali, sebagaimana yang dijelaskan oleh Harun Nasution adalah mengetahui rahasia-rahasia ketuhanan dan peraturan-peraturan-Nya yang meliputi segala yang maujud. Alat untuk memperoleh ma'rifat bersandar pada *sirr, qalb,* dan *ruh*. Harun Nasution juga menjelaskan pendapat Al-Ghazali bahwa *qalb* dapat mengetahui hakikat segala yang ada. (Harun Nasution). Dalam literatur tasawuf, pengertian ma'rifat secara umum adalah mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga Tuhan dapat dilihat oleh seorang sufi melalui mata hatinya. Dzul al-Misri (Rivay Siregar, 2002 M : 45) yang dipandang sebagai pelopor ajaran ma'rifat, sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution menggolongkan bahwa pengetahuan Tuhan dalam tiga tingkatan, yaitu: *pertama,* pengetahuan awam, yakni tuhan satu dengan perantaraan ucapan sahadat. *Kedua,* pengetahuan ulama, yakni Tuhan satu menurut logika akal. *Ketiga,* pengetahuan sufi, yakni Tuhan satu dengan perantaraan hati (A.J Arberry, 1979 : 87).

Pengetahuan dalam kategori awam dan ulama belum mencapai tingkat pengetahuan hakiki tentang Tuhan. Keduannya baru disebut tahap 'ilmu dan bukan ma'rifat. Sedangkan pengetahuan sufi merupakan pengetahuan hakiki tentang Tuhan dan pengetahuan itu disebut ma'rifat. Sedangkan Al-Qusyairi mengemukakan bahwa ma'rifat adalah mengetahui secara mendalam dengan ilmu, beliau mengatakan:

Ma'rifat menurut ulama adalah ilmu, setiap ilmu adalah ma'rifat, dan setiap ma'rifat adalah ilmu, setiap orang yang

mengetahui tentang allah disebut ‘Arif dan setiap a’rif adalah ilmu. (Al-Qusyairi, 1385 H : 87)

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni sependapat dengan Imam Ghazali yang mengatakan ma’rifat adalah memandang kepada wajah Allah Swt, (Imam Ghazali), hanya memang Imam Ghazali tidak menyebutkan dengan apa cara memandang Allah. Ada alat untuk mendapatkan ma’rifat sebagaimana yang dikatakan al-Qusyairi disebut dengan *sirr*. Dijelaskan bahwa dalam tubuh manusia terdapat tiga alat yang dipergunakan para sufi untuk berhubungan dengan Tuhan yaitu *qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* untuk mencintai Tuhan, dan *sirr* untuk melihat Tuhan. *Sirr* lebih halus dari *ruh*, dan *ruh* lebih mulia dari *qalb*, dengan demikian *sirr* adalah lubuk hati yang paling dalam karena *sirr* itu terletak di dalam *ruh*, dan *ruh* terletak di *qalb*. Dan apabila cahaya cemerlang Tuhan itu masuk dalam *sirr* seorang sufi, maka ketika itu ia akan bergelimang cahaya Tuhan, sehingga yang tampak hanya Tuhan dan pada saat itu ia memperoleh puncak kebahagiaan. Inilah puncak kebahagiaan yang dilukiskan oleh hadist: *Allah menyiapkan bagi hamba-hambanya yang saleh sesuatu yang tak pernah terlihat oleh mata tak terdengar oleh telinga, dan tak pernah terdetik oleh hati manusia.* (Abi Dawud Sulaiman,1994 : 56).

Ulama tasawuf juga ada yang membahas *ma’rifah* secara khusus, bahkan *ma’rifah* dikatakan dengan *maqam*s sebagai pengetahuan hati (*ma’rifat al-qalb*). Sebagaimana

dijelaskan di atas bahwa *ma'rifah* menurut pandangan Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni ada dua pengertian, yaitu aitu *ma'rifah* sifat dan ma'rifat dzat. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni: (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 18)

Ma'rifat terbagi menjadi dua macam, yaitu ma'rifat sifat dan ma'rifat dzat. Ma'rifat sifat dapat dihasilkan dengan talqin dzikir dan membersihkan cerminm hati dengan asma-asma Allah dari segala nafsu basyariyah (manusia) dan nafsu hayawaniyah (kebinatangan). Apabila sudah dibersihkan, maka datanglah kemampuan melihat dengan mata hati dari sifat-sifat Allah. Hati akan melihat pantulan keindahan Allah pada cerminan hati. Sedangkan ma'rifat dzat hanya dapat dicapai dengan selalu menggunakan asma tauhid pada ainu sirri, dari ini akan menghasilkan kemampuan melihat dengan penglihatan sirri dari cahaya tauhid. Bila telah lahir cahaya dzat, maka leburlaha jiwa manusia secara menyeluruh, hal ini disebut dengan istikhlaq (lebur diri) dan *fana-ul fana'fi at-Tahuid* (peleburan yang hakiki dalam tauhid).

Dalam ajaran Tasawuf Amali, alat untuk memperoleh *ma'rifat* dalam pengertian *musyahadah* adalah *sirr*. Menerima dia, dalam jisim ada *qalb* dan didalam *qalb* ada *sirr*. Dalam sirr ada mata untuk melihat Allah. Dalam*qalb* ada mata untuk melihat Allah, dan dalam jisim ada mata untuk melihat dunia.Orang yang melihat dengan mata *sirr* adalah orang yang

telah mencapai *ma'rifat* (*'arif*), orang yang melihat dengan mata *qalb* adalah orang kembali (*zahid munib*), dan orang yang hanya melihat dengan mata jisim saja adalah orang yang cinta dunia, lalai, dan ragu (*ragib ghafil murib*).Untuk mencapai *ma'rifah* seorang *salik* perlu mengosongkan dan membersihkan hatinya dari maksiat, sebab menurut dia, tidak patut hati memperoleh ma'rifah kecuali setelah kosong dan bersih dari maksiat. Maksiat hati menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni lebih buruk dan lebih jelek daripada maksiat anggota badan (*ma'ashi al-Jawarih*). Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak mengemukakan alasannya, tetapi dapat dipahami karena maksiat hati itu sifatnya tersembunyi sehingga sangat sulit untuk diantisipasi, kecuali bagi mereka yang telah benar-benar bersih hatinya. Jika *sirr* itu berfungsi sebagai alat *ma'rifah* dimana *sirr* berada di dalam hati, maka bagaimana mungkin mata *sirr* itu dapat melihat Tuhan kalau hatinya itu sendiri tertutup oleh kabut maksiat.

Oleh sebab itu, *ma'rifah* baru dapat diperoleh apabila hati telah kosong dari maksiat sehingga ia menjadi bersih, dan dengan begitu mata *sirr* akan dapat melihat. Ma'rifat dalam ajaran tasawuf Amali terkait dengan qalb, yaitu hanya qalb yang bersih dari dosa dan kosong selain Allah Swt yang dapat menerima rahmat atau limpahan ma'rifat.Untuk dapat sampai mencapai jalan menuju ma'rifatullah menurut ulama tasawuf Amali, ada hal-hal yang berkait yang harus diperhatikan:

Pertama, kunci mencapai ma'rifat Allah Swt. Kunci di dalam ma'rifatullah ini adalah seorang salik harus dapat memadukan antara ilmu dan amal. Ilmu dan amal ini meliputi; tauhid, syari'at, thariqat, dan hakikat. Kesemuanya merupakan satu kesatuan yang utuh saling mengkait, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni dalam kitabnya:

فالمعرفة على نوعين معرفة صفات الله و معرفة ذاته وهاتان المعرفتان لا تحصلان الا باالعلم والعمل

Ma'rifat itu ada dua macam, yaitu ma'rifat sifat Allah Swt dan ma'rifat dzat. Ma'rifat sifat dan ma'rifat dzat hanya dapat dicapai dengan perpaduan ilmu dan amal. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H, : 18)

Kedua,pintu gerbang mencapai ma'rifatullah. Pintu gerbang mencapai ma'rifatullah adalah dengan mensucikan dan membaca dzikir asma-asma Allah.

Ketiga, Sarana menuju ma'rifatullah. Sarana menuju ma'rifat kepada Allah adalah dengan berupaya menjadi ahli dzikr, ahli riyadhah, ahli mujahadah.

Kempat, latihan-latihan *(maqâmat dan ahwâl)* menuju ma'rifatullah. Dalam mencapai maqam ma'rifat sebagai tertinggi yang dicapai oleh seorang sufi, seorang penempuh jalan sufi haruslah terlebih dahulu melewati latihan-latihan (maqamat) dan keadaan-keadaan jiwa (ahwal) dengan baik dan benar.

Kelima, pencerahan jiwa menuju ma'rifat. Pencerahan jiwa di dalam menuju ma'rifat kepada Allah SWT dapat

diupayakan dengan takhalli, tahalli, dan tajalli. *Kenam,* hidup berfokus pada Allah setelah pencerahan jiwa dilakukan oleh seorang sufi, maka selanjutnya hidupnya akan berfokus kepada Allah Swt, yang dalam bahasa tasawuf Amali disebut dengan *tif'lul ma'ani*, yakni seorang sufi akan kembali lagi seperti seorang bayi yang baru dilahirkan, tanpa ada dosa. *Ketujuh,* mencapai ma'rifatullah, yakni hidup selaras dengan kehendak Allah Swt dan dicintai dan diridhai Allah Swt.

D. Maqâmât dan Ahwâl

Sebagaimana telah dijelaskan tasawuf merupakan ilmu yang mempelajari cara dan jalan bagaimana seseorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Allah SWT sehingga ia bisa melihatnya dengan mata hatinya. Jalan yang hendak ditempuh seseorang untuk sampai ke tingkat melihat Allah SWT dengan mata hati dan akhirnya bersatu dengan Tuhan itu demikian panjang dan penuh rintangan. Jalan panjang tersebut, adalah "penyucian diri" *(tazkiyatu al-Nafs)*, dibagi dalam tahapan-tahapan *(statision)* yang dalam bahasa Arab disebut dengan *maqamat* (Harun Nasution, 1973 M : 62), bentuk jama' dari *maqam*. Maqam menurut bahasa berarti posisi atau tingkatan *(manzilah)*.(Louis Ma'luf, 1986 M : 664), Dalam ilmu tasawuf, maqam diartikan dengan posisi atau tingkatan spritual,(Amatullah Armstrong, 1950 M : 175). Merupakan tempat seseorang calon sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri agar dapat melanjutkan perjalanan ke

tingkatan berikutnya. Penyucian diri yang dimaksud bisa diusahakan melalui taubat, zuhud, tawakal, jujur, ridha, dan jujur.

Sementara itu istilah *ahwal*, yang merupakan bentuk jama' dari *hal*, diartikan dengan keadaan atau sifat. *Ahwal* diartikan dengan keadaan spritual yang menguasahi hati. (Amatullah Armstrong), *Ahwal* adalah suasana yang menyelimuti kalbu atau sesuatu yang menimpa hati seorang sufi karena ketulusannya dalam mengingat Allah. Lebih lanjut dijelaskan bahwa ahwal tidak diperoleh melalui *ibadah, mujahadah, riyadhah,* sebagaimana berlaku dalam *maqamat*. Diantara contoh suasana hati yang termasuk dalam kategori ahwal, yakni *al-muraqabat* (merasa selalu diawasi oleh Tuhan), *al-Qurb* (rasa dekat), *al-Maahabbbat* (rasa cita), *al-Khauf wa al-Raja', al-Sauq*(rasa rindu), *al-Mussyahadat* (rasa menyaksikan Allah dengan mata hati), *al-Yakin* (rasa yakin).

Pengertian yang lebih jelas mengenai *maqamat* dan ahwal sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, menurut dia, *maqamat* adalah tingkatan seorang hamba di hadapan Allah dalam hal ibadah, melawan hawa nafsu *(mujahadah)*, dan latihan-latihan rohani *(riyadhah)* serta pemusatan diri untuk beribadah kepada Allah (al-*Inqihatil allah)*. (Al-Qusayairi, 1385 H : 65-66).

Antara *maqam* dan *ahwal* terdapat perbedaan yang cukup tajam, al-Qusyairi misalnya mengatakan bahwa *maqam* adalah keluhuran budi pekerti yang dimiliki hamba Allah yang dapat

membawanya kepada jenis usaha dan jenis tuntutan dari berbagai kewajiban. Dengan demikian *maqamat* merupakan hasil usaha, sedangkan *ahwal* merupakan anugrah Tuhan (mawahib). *Ahwal* adalah keadaan yang datang tanpa wujud kerja, sementara maqamat dihasilkan seorang hamba karena kerja keras. *Ahwal* bersifat sementara, datang dan pergi karena ia merupakan keadaan mental, sedangkan maqamat merupakan jalan panjang berupa stasion-stasion.

Menurut Sayyed Husein Nasr, *maqamat* itu termasuk dalam kategori tindakan-tindakan yang bertingkat dan memiliki pertalian satu sama lain yang apabila telah tertransendensikan akan tetap menjadi milik yang langgeng bagi seseorang sufi yang telah melampauinya. Sementara *ahwal* temasuk kategori anugerah Tuhan atas hati hambanya dan bersifat sementara. (Sayyid Husen Nasr,1985 M : 84) Walaupun perbedaan antara *maqâmat* dan *ahwal* cukup menonjol, tetapi para ahli langsung tidak terlampau ketat untuk memilah-milah manakah yang termasuk dalam kategaori *maqamat* dan *ahwal.*

Relevan dengan masalah *maqamat* ini, menurut ulama tasawuf Amali mengemukakan bahwa setiap *maqâm* terdiri dari tiga unsur, yaitu *ilmu, hal,* dan *fi'il.* Ketiga unsur tersebut menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan. Unsur pertama ilmu mengharuskan adanya unsur kedua hal, dan unsur kedua mengharuskan adanya unsur ketiga fi'il atau 'amal. Sebagai contoh menjelaskan bahwa di dalam taubat ada unsur ilmu yaitu

pengetahuan akan bahaya besar akibat dari dosa yang akan menghijab seorang hamba dengan Tuhan yang dicintainya *(al-Mahbub)*. Ilmu atau pengetahuan ini akan menimbulkan rasa penderitaan hati dan penyesalan karena terputus hubungan dengan *al-Mahbub*. Kemudian perasaan batin seperti itu *(hal)* akan mendorong seeorang untuk menghindari perbuatan dosa *(fi'il)*, baik saat ini, saat yang telah lewat, maupun saat yang akan datang.

Mengenai jumlah dan rincian maqamat dan *ahwal* di kalangan mereka ahli tasawuf sendiri tidak ada kesepakatan dalam hal ini. Abu Nasa al-Sarraj al-Thusi, misalnya dalam kitabnya *al-luma'*, mengemukakan jumlah dan susunan *maqamat*, yaitu: taubat, wara', zuhd, faqr, sabar, tawakkal, ridha.(Al-Thusi), Sedangkan Abu Thalib al-Makki, menerangkan sembilan maqamat yaitu taubat, sabar, syuk, raja', zuhd, tawakkal, dan mahabbah.(Abu Thâlib al-Makki,1961 M : 363). Menurut Imam Ghazali menerangkan sebagai berikut: taubat, sabar, fikr, zuhud, tawakal, mahabbat, al-ma,rifat dan al-ridha. (Imam al-Ghazali, 1358 H : 379), Walaupun urutan dan jumlah maqamat yang dikemukakan para maqamat ahli tasawuf ternyata mungkin berbeda, tetapi secara umum susunan maqamat adalah: taubat, zuhd, sabar, tawakal, dan ridha.

Berkaitan dengan hal ini, secara umum ulama tasawuf Amali secara konseptualistik tidak menguraikan apa-apa yang termasuk itu *maqâmat* dan *ahwâl* dalam suatu penjelasan yang

terarah dan sistematis. Meskipun demikian tidak sedikit karya-karya ulama tasawuf Amali yang menyinggung persoalan tersebut. Dalam kitabnya Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni yang terkenal *Futuh al-Ghaib, al-Fathu Rabbni, Sirr al-Asrâr, al-Ghunyah* misalnya, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menyebutkan masalah-masalah *maqâmat* dan *ahwâl*. Namun saja, sekali lagi penyebutan itu tidak disertai dengan urutan yang detail dan sistematis. Ia misalnya tidak menyebut apa saja yang termasuk dalam kategori *maqamat* sebagaimana ia juga tidak menjelaskan mana yang termasuk dalam kategori *ahwal*. Ia juga tidak menjelaskan uraian-uraian masing-masing secara terperinci dan mendalam sehingga *maqamat* dan *ahwal* sebagai sebuah paradima yang selalu dibuat acuan bagi calon sufi dalam menempuh dunia tasawuf menjadi kurang jelas,

Konseptulasisi dan sistematisasi tentang *maqamat* menurut Tasawuf Amali. Sejauh upaya untuk melakukan penyelidikan terhadap konsep *maqomat* dalam tasawuf Amali, maka didapatlan penjelasan sebabai berikut:

1. Taubat

Taubat menurut bahasa berarti kembali *(ruju’)*, maksudnya kembali dari sesuatu yang tercela menurut syara’ menuju sesuatu yang terpuji. Sesuatu yang tercela menurut syara’ apabila dilakukan akan menimbulkan dosa, dan sesuatu yang terpuji menurut syara’ apabila dilakukan akan mendatangkan pahala. Dengan demikian, taubat berarti kembali dari perbuatan

yang menimbulkan dosa untuk menujuâ kepada perbuatan yang akan mendatangkan pahala. Taubat dosa berarti kembali untuk meninggalkan dosa itu. Perbuatan yang menimbulkan dosa akan mengotori jiwa. Sebalikanya, perbuatan yang mendatangkan pahala akan membersihkan jiwa.

Konsep taubat yang dimaksudkan oleh kaum sufi adalah taubat yang tidak membawa kepada dosa lagi sehingga terkadang seorang sufi sampai tujuh puluh kali taubat untuk mencapai tingkat taubat yang sebenarnya. Bahkan taubat yang sebenarnya dalam paham sufisme adalah lupa pada segala hal kecuali Tuhan. Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni sebagaimana al-Qusyairi dan al-Ghazali serta para sufi lainnya, menempatkan taubat sebagai *maqam* pertama dari *maqâmat* lainnya, menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, taubat adalah dasar dari semua *maqâmat* dan langkah awal dari seorang hamba dalam melintasi jalan menuju Tuhan.

Taubat yang artinya untuk meninggalkan dosa memang menjadi dasar dan langkah awal bagi seorang hamba dalam upaya pensucian diri. Pensucian diri itu bertujuan agar seseorang hamba dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Dengan kata lain, untuk mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Suci, seorang hamba diperlukan penyucian diri terlebih dahulu. Sebab, Tuhan Yang Maha Suci hanya dapat didekati oleh seseorang hamba yang telah suci. Seorang hamba dapat disebut suci, manakala ia telah suci dari dosa. Jalan untuk memperoleh kesucian itu adalah

dengan melalui taubat. Berkaitan dengan hal ini, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan :

اغتنموا باب التّوبة وادخلوا فيه مادام مفتوحا لكم, انتهزوا واغتنموا باب الحياة مادام مفتوحا,عن قريب يغلق عنكم,اغتنموا أفعال الخير ما دمتم قادريت عليها, اغتنموا باب الدعاء فهو مفتوح لكم، اغتنموا باب مزاحمة إخوانكم الصّالحين فهو مفتتوح لكم" يا قوم : ابنوا ما نقضتم اغسلوا ما نجستم، أصلحواما أفسدتم، صفوا ما كدرتم ردوا ما أختم، ارجعوا إلى مولاكم عز وجل من اباقكم وهربكم :

Berebutlah mencapai pintu taubat, masuklah kalian kedalamnya, selama ia terbuka bagi kalian. Berebutlah dan capailah pintu kehidupan, selama taubat itu terbuka, dalam waktu dekat ia akan tertutup darimu. Berebutlah mencapai pintu do’a, karena ia terbuka bagi kalian. Berebutlah kalian mencapai pintu, berdesak-desakan kalian dengan saudara-saudaramu yang shaleh, karena ia terbuka buat kalian. ” Wahai kaumku, bangunlah apa yang kalian hancurkan, basuhlah apa yang kalian najiskan, perbaiklah apa yang kalian rusak, bersihkanlah apa yang kalian kotorkan, kembalikanlah apa yang telah kalian ambil, kembalikanlah ia kepada Tuhan kalian”.(Syaikh al-Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 90)

Syaikh al-Abd al-Qâdir al-Jailâni, mengatakan juga dalam kitab yang lain :

التوّبة على نوعين, توبة العامّ توبة الخاص. فتوبة المامّ ان يرجع من المعصية الى الطّاعة و من الذّميمة الى الحميدة و من الجحيم الى الجنّة و من راحة البدن الى مشقة النّفس بالذّكر و الجهد و السّعى القوىّ. و التّوبة الخاّصّ ان يزجع بعد حصول هذه التّوبة من حسنات الأبرار الى المعارف و من الدّرجات الى القربة و من اللذات الجشمانيّة الى اللذات الرّوحانية وهو ترك ما شوى الله تعالى و الانش

به والنظر اليه بعين اليقين.

Taubat terbagi dua macam, yaitu taubat umum dan taubat khusus. Taubat umum adalah seorang berhenti dari dosa kembali pada taat; dari sifat tercela kepada sifat terpuji; dari mengikuti kemauan jasad kembali melatih diri dengan dzikir berjuang dan melakukan perjalanan *'ubudiyyah'* sekuatnya. Adapun taubat khusus adalah setelah hamba meraih taubat umum tadi, ia melanjutkan amal-amal baik ketingkat ma'rifat; dari derajat qurbah; dari kenikmatan jasmani kepada kenikmatan ruhani, yaitu meninggalkan sesuatu selain Allah; bermesraan-bermesraan dengan Allah dan melihat kepada Allah dengan pandangan yakin. (Syaikh al-Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 96)

Dua macam taubat ini, selanjutnya dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan taubat umum adalah *'taubat lahiriyyah"*, yakni manusia kembali dengan seluruh badan lahiriyahnya dari dosa dan sifat tercela kepada taat, dari menentang perintah Allah kepada taat dalam perkataan maupun dalam perbuatan. Dan perumpamaan orang yang taubat dari dosa lahiriyah, diumpamakan seperti orang yang memotong tanaman dari batangnya, nantinya akan tumbuh kembali, bahkan lebih banyak dari sebelumnya. Adapun taubat khusus disebut juga dengan *"taubat batiniyyah"*, yakni manusia meningkatkan diri dari taat terhadap aturan meningkat kepada pembersihan hati. Dan perumpamaan orang yang bertaubat batiniyyah seperti orang yang mencabut pohon padi dengan akarnya, sehingga tidak akan tumbuh kembali.

Ungkapan di atas, dapat kiranya dipahami bahwa taubat yang dimaksud komitmen untuk membangun atau memperbaiki jiwa yang kotor agar bersih dan suci kembali, menurutnya setiap manusia memang tidak mungkin bisa lupa dari kesalahan baik kepada sesamanya maupun kepada Tuhan. Oleh sebab itu, diperlukan kesadaran yang terus menerus untuk melakukan taubat. Berlomba-lombalah kalian menuju pintu taubat yang senantiasa terbuka untuk para hambanya yang menginginkan kembali kepadanya.

Selanjutnya dijelaskan dalam Tasawuf Amali bahwa setelah seseorang melakukan taubat, maka hendaklah ia selalu menghiasi diri dengan perilaku yang terpuji dan menghindari perbuatan-perbuatan yang buruk, apapun kuncinya adalah dengan berpegang teguh kepada Al-Quran dan Al-Sunnah, Syaikh ’Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan:Wahai Sahayaku persahabatanmu dengan keburukan, akan mendatangkan prasangka yang buruk kepada beberapa kebaikan, berjalanlah di bawah bayang-bayang kitab, sunah dan engkau akan bahagia.

Ketika seseorang memperoleh petunjuk mengenai kebaikan maka hendaklah dia mensyukuri dan segera mengamalkannya. Dari uraian di atas, kiranya dapat dipahami bahwa konsep taubat menurut ulama tasawuf Amali adalah terciptanya komitmen dalam diri kita untuk selalu membangun atau memperbaiki jiwa yang kotor agar tetap bersih dan suci. Setiap manusia memang tidak mungkin bisa luput dari salah baik

kepada sesamanya maupun kepada Tuhan. Oleh sebab itu diperlukan kesadaran yang terus-menerus untuk melakukan taubat.

2. Zuhud

Para ahli tasawuf berbeda pendapat dalam mengartikan zuhud, sesuai dengan pengalaman mereka masing-masing. Hanya saja secara umum zuhud dapat diartikan sebagai sikap untuk melepaskan diri dari ketergantungan kehidupan duniawi yang lebih mengutamakan kehidupan akhirat. Sampai di mana pelepasan diri dari ketergantungan tersebut, mereka berbeda pendapat. Menurut pendekatan bahasa, zuhud berarti: *"raghiba 'an syaai wa tarakahu"*, artinya "ia tidak tertarik tentang sesuatu dan meninggalkannya". Kata *"tidak tertarik"* berarti juga *"mengosongkan"*, seperti terdapat dalam kalimat :*"zahada fi al-dunya"* maksudnya: *"Takhala 'anha li al-'ibadah"*, artinya *"ia mengosongkan diri dari dunia untuk ibadah"*.(Louis Ma'luf), Orang yang melakukan zuhud disebut *zahid,* jamakmya *zuhhad* dan *zahidun,* yakitu: *"al-raghib 'an al-dunya hubban li al-akhirat"* artinya, *"orang yang tidak tertarik kepada dunia karena cinta kepada akhirat"*. Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan mengenai zuhud sebagai berikut:

قلوبكم مرضى يحبّ الدّنيا والحرث داووها بالزّهد والترك والإقبال على الحقّ عزّ وجلّ سلامة الدين رأس المال والآعمال الصّالحة هى الآ رباح اتركوالطلب لما يطغيكم واقنعوا بما يكفيكم

Hati kamu semuanya dalam keadaan sakit dengan sebab cinta dan rakus kepada kesenangan dunia. Obatilah hati itu dengan kezuhudan, meninggalkan kesenangan dunia, dan dengan penyerahan diri kepada *al-Haqq Azza Wajalla.* Keselamatan agama adalah modal dan amal-amal saleh adalah keuntungannya. Tinggalkanlah meminta sesuatu yang dapat membuat kamu melampaui batas dan puaslah dengan apa yang mencukupi kamu.

Jadi zuhud, ialah meninggalkan rasa cinta dan sikap serakah terhadap kesenangan dunia serta merasa cukup dengan apa yang ada untuk menghadapkan diri kepada Alah Swt. Zuhud dalam Tasawuf Amalii tidak boleh dilakukan tanpa didasari ilmu tentang hukum-hukum Allah dalam melakukan zuhud harus dengan bimbingan seorang guru atau Syaikh. Meninggalkan syarat tersebut dapat menyebabkan kesesatan dalam melakukannya. Hal ini seperti yng dikatakan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni (1979):

ويلك انت تعبد الله عزّ وجلّ بغير علم وتزهد بغير علم وتاخد الدنا بغير علم ذلك حجاب فى حجاب مقت فقت لاتميز الخير من الشرّ· لاتفرّق بين ما هو لك وما هو عليك ما تعرف صديقك من عدوّك كلّ ذلك لجهلك بحكم الله وتركك لخدمة الشيوخ شيوخ العمل وشيوخ العمل يدلونك على الحقّ عزّ وجلّ القول اولا والعمل ثانيا وبه تصل الى الحقّ عزّ جلّ وما وصل من وصل الاّ بالعلم والزّهد فالدنيا والاعراض عنها بالقلب والقالب المتزهد يخرج الدنيا من يده والزّاهد المتحقق فى زهده يخرجها من قلبه زهدوا فالدنيا بقلوبهم فصار الزّهد طبعا لهم خالط ظواهرهم وباطنهم انطفت نارية طباعهم انكسرت اهويتهم اطمانت نفوسهم واستحال شرّها

Celakalah engkau, engkau menyembah Allah SWT tanpa ilmu, berzuhud tanpa ilmu, dan menggambil kekayaan dunia tanpa ilmu. Itu adalah hijab dari segala hijab, murka dari segala murka. Engkau tidak membedakan antara kebaikan dan kejahatan, antara apa yang selamat dan celaka bagimu. Engkau tidak mengetahui antara temanmu dan musuhmu. Semua itu karena kebodohanmu tentang hukum-hukum Allah SWT dan tidak berbakti kepada para Syaikh, baik Syaikh petunjuk perbuatan maupun Syaik penunjuk ilmu yang keduanya adalah penunjuk-penunjuk jalan menuju Allah SWT. Dengan zuhud engkau akan sampai kepada *al-Haqq Azza Wajalla*. Seorang tidak akan sampai kepadaNya kecuali dengan ilmu, kezuhudan di dunia, dan berpaling darinya dengan *qalb* (diri). Zahid pemula mengeluarkan pengaruh dunia dari tanggaannya sedangakan zahid sempurna mengeluarkannya dari dalam hati. Mereka melakukan zuhud di dunia dengan hati mereka. Zuhud bagi mereka sudah menjadi tabi’at. Pergaulilah mereka secara lahir dan batin. Tabi’at mereka yang membakar telah padam dan hawa mereka yang keras telah hancur. Nafsu mereka menjadi tenang dan telah berubah watak jahatnya.

Dalam Tasawuf Amali dibedakan zahid pemula yang ia sebut dengan *mutazahhid* dengan zahid sempurna yang ia sebut dengan *mutahaqqiq*. Zahid pemula dalam melakukan penyucian jiwa berawal dari hal-hal yang zahir. Sedangkan zahid sempurna melakukannya dengan hal-hal batin, yakni bertumpu pada hati. Selain perbedaan antara kedua zahid tersebut, ada perbedaan-perbedaan lainyaitu;

المتزهّد المبتدئ فهئ زهده يهرب من الخلق والزهد الكامل فى زهده لايبالى منهم لايهرب منهم بل يطلبهم لانه يصير عارفا ﷲ عز وجلّ ومن عرف الله لايهرب من شيئ ولا يخاف من شيئ سواه المبتدئ يهرب من الفاسق والعصاة والمنتهى يطلبهم.

Zahid pemula pada awal kezuhudannya menghindar dari mahkluk. Zahid sempurna tidak memperdulikan dan tidak menghindar dari mereka, bahkan mendekatinya, karena ia telah menjadi orang arif pada sisi Allah Azza wajalla. Orang yang telah sampai kepada ma'rifat Allah tidak akan menghindar dari dan juga tidak takut kepada sesuatu selain Dia. Zahid pemula menghindar dari orang-orang fasik dan dari orang-orang yang berbuat maksiat, sedangkan zahid sempurna berbuat sebaliknya.(Syaikh Abd Qadir al-Jailani, 1979 : 98)

Perbedaan di atas menjelaskan pada hubungan kemanusiaan. Bagi zahid pemula harus melakukan pemutusan intraksi sosial secara total, kecuali pada keadaan darurat. Sebagai resiko dari tahapan ini, yaitu terasingnya dari pergaulan orang banyak. Lamanya seorang zahid pemula harus melakukan pemutusan intraksi sosial, disini Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak menjelaskan. Bagi zahid sempurna berhubungan dengan manusia tidak menjadi faktor penghalang kezuhudan. Sekalipun praktek zuhud banyak menuntut penahanan diri dari hal-hal yang bersifat material dan penyiksaan diri. Kesungguhan zuhud terletak di dalam hati. Zuhud merupakan pintu perama dan jalan utama yang harus dilalui bagi setiap orang yang ingin memasuki dunia tasawuf dengan disertai sikap yang benar.

Ajaran zuhud yang diajarkan Syaikh 'Abd Qâdir al-Jailâni adalah kezuhudan diri Nabi Muhammad SAW, yakni, kezuhudan yang tidak antipati terhadap segala kesenangan dunia sebagaimana penjelasan Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, (1979):

يا غللآم : قدم الآخرة على الدّنيا فانك تربحهما جميعا, واذا قدمت الدّنيا على الأخرة حسرتهما جميعا عقوبة لك. كيف اشتغلت بما لم تومر به,اذا لم تشتغل بالدنيا أمدك الله عز و جل باالمعونة عليها, ورزقك التّوفيق وقت الاخذ منها, وإذا أخذت منها شيأ وضعت فيه البركة. المومن يعمل لدنياه واخرته, يعمل لدنياه بلغته بقدر ما يحتاج اليه , يقنهه منها كزاد الراكب, لا يحصل منها الكثير. الجاهل كل همه الدنيا

Wahai sahayaku dahulukan permasalahan akhirat daripada permasalahan dunia, karena dengan demikian engkau akan memperoleh semua keuntungan dari keduanya. Dan jika engkau mendahulukan dunia dari akhirat maka engkau akan memperoleh semua kerugian dari keduanya, dan siksaan menimpa kepadamu. Mengapa engkau sibuk berurusan dengan sesuatu yang tidak diperintahkan Allah untuk melakukannya? Jika engkau tidak berambisi terhadap dunia, maka Allah akan memperkekal pertolongan-Nya dan melimpahkan taufik saat pencabutan kembali dunia itu. Jika engkau ambil sesuatu dari dunia sama artinya engkau sia-siakan barakah yang ada di sana. Berbuatlah untuk dunia, gapailah sekedar kebutuhannya. Seorang yang bodoh semua cita-citanya ditujukan untuk memburu dunia semata.

Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, zuhud itu tidak dimaksudkan untuk berpaling dari kehidupan dunia. Iamenganjurkan untuk mendahulukan kepentingan akhirat, karena hal itu akan membawa keuntungan bagi keduanya, dan sebaliknya jika didahulukan kepentingan dunia maka hal itu akan membawa kerugian dan petaka, baik di dunia maupun di akhirat.

Seorang zahid menurutnya akan melakukan perbuatan-perbuatan yang mengarah bukan hanya untuk kepentingan akhiratnya, melainkan juga untuk dunianya. Tetapi ketika ia

berbuat untuk dunianya maka ia akan sekedar mengambil kebutuhan seadanya. Landasan pemikiran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengenai zuhud ini, nampaknya sejalan dengan pemikiran para ulama tasawuf lainnya. Menurut al-Ghazali, hawa nafsu duniawi merupakan sumber kerusakan moral manusia, dikatakan demikian karena kehidupan duniawi itu pada hakekatnya hanya berisi kesenangan dan kelezatan hidup yang semu. Oleh karena itu menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni kebahagian yang didapatkannya bukanlah kebahagiaan yang sejati, kebahagiaan yang sejati ini hanya akan ditemukan malalui *“perjumpaan”* dengan-Nya. Dan jalan satu-satunya yang harus ditempuh agar nafsu duniawi itu menjadi melemah adalah beribadah dan mengerjakan amal shaleh.

Berangkat dari penjelasan-penjelaan Syaikh Abd Qadir al-Jailani diatas, maka dapat dipahami bahwa inti dari ajaran zuhud Syaik ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah tidak serta merta meninggalkan dunia secara total, melainkan sekedar mengambil yang dipandang perlu sesuai dengan kebutuhan. Zuhud sebagaimana dikemukakan Syaikh Abd Qadir al-Jailani ialah ma’rifah hati akan rendahnya nilai dunia.

3. Tawakal

Pokok dari tawakal menurut ajaran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah ma’rifah *qalb* bahwa segala sesuatu berada di tangan Allah, baik yang bermanfaat maupun yang mudharat, yang menyenangkan ataupun yang menyusahkan. Menurut

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, ma’rifat hati timbul dari keyakinan bahwa semua perkara berada pada tangan dan genggaman Allah SWT. Tidak ada yang mendatangkan sesuatu yang madharat dan manfaat, yang memberi dan yang menolak, melainkan Allah SWT. Dari keyakianan ini hati menjadi aman dan tentram terhadap janji-janji Allah dan jaminan-Nya, sehingga seorang tidak merasa goncang manakala ditimpa kemadharatan dan musibah, sebaliknya ia mengembalikan dan menyerahkan semua itu kepada Allah SWT, sebagaimana Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan :

التوّكل هو تفويض الأمور الى الله عز وجل والتنقى عن ظلمات الإختيار والتدبير والترقى الى ساحات شهود الأحكام والتقدير, فييقطع العبد ان لا تبديل للقسمة , فما قسم له لايفوته, و ما لم يقدر له لا يناله, فيسكن قلبه الى ذالك, ويطمئن إلى وعد مولاه, فيأخذ من مولاه

Tawakal adalah menyerahkan segala urusan kepada Allah dan membersihkan diri dari gelapnya pilihan, tunduk dan patuh kepada hukum dan taqdir. Sehingga dia yakin bahwa tidak ada perubahan dalam bagian, apa yang merupakan bagiannya tidak akan hilang dan apa yang tidak ditakdirkan untuknya tidak akan diterima. Maka hatinya merasa tenang karenanya dan merasa nyaman dengan janji Tuhannya. (Syaikh Abd Qadir al-Jailani, tt : 185)

Namun demikian, tawakal tidak berarti penyerahan diri kepada Allah secara kosong, menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, syarat tawakal tidak harus kosong dari sebab-sebab kedunian.(Syaikh Abd Qadir al-Jailani, al-Ghunyah li Thalibi).

Artinya, tidak akan mengurangi nilai tawakal apabila seseorang mengusahakan sesuatu berupa pekerjan-pekerjaan dunawi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, selama ia tetap menyandarkan dirinya kepada Allah SWT. Namun demikian, menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni manusia tidak boleh bergantung kepada selainNya, karena akan berakibat akan menjauhkan diri dari ridha-Nya. Sebaliknya jika manusia membuang jauh-jauh ketergantungan kepada apapun dan hanya tergantung kepada Allah, maka Allah SWT akan memberi kemudahan. Ini sesuai dengan ucapan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni:

ومن احب القوّة فى دين الله عزّ وجلّ فليتوكّل على الله لانّ التّوكّل يصيحح القلب ويقويه ويهذبه ويهديه ويريه العجائب لاتتكل على درهم ولا دينارك واسبابك فان ذلك يعجزك ويضعفك وتوكل على الله فانه يقويك ويعينك ويلطف بك ويفتح لك من حيث لا تحتسب ويقوى قلبك ولا تبالى بمجيئ الدنبا وذهابها باقبال الخلق وادبارهم فحينئذ تكون اقوىالناس

Barangsiapa yang ingin kuat dalam agama Allah SWT, maka hendaklan dia bertawakal kepada Allah SWT. Sebab tawakal itu memperbaiki hati dan menguatkannya, mendidiknya dan memberi petunjuk kepadanya, serta memperlihatkan keajaibannya. Jangahalah tergantun pada harta benda dan semua perantaramu, sebab semua itu akan melemahkanmu. Hendaklah engkau bertawakal kepada Allah SWT, karena hal itu akan mennolongmu; akan membuat dunia menjadi lembut kepadamu dan terbuka bagimu tanpa pernah engkau sangka.. Tawakal juga akan menguatkan hatimu. Janganlah engaku begitu memperduliakn terhadap datang dan hilangnya dunia dan makhluk kepadamu, jika bisa seperti itu, saat itulah engkau menjadi manusia yang paling kuat.(Syaikh Abd Qadir al-Jailani, 1392 H : 76).

Tawakal menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah meninggalkan ketergantungan selain kepada Allah, walaupun bergantung hanya kepada Allah, tawakal tidak berarti dengan sendirinya menggabaikan ikhtiyar dan meninggalkan usaha sama sekali, akan tetapi tawakal itu berserah diri kepada Allah dengan disertai usaha yang maksimal. Menurutnya, tawakal memiliki kualitas yang didasarkan kepada ketulusan. Semakin tulus tawakal seseorang kepada Tuhan-Nya, makin lemah upayanya dalam pekerjaan-pekerjaan duniawi.

Berkenaan dengan tingkatan tawakal, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membaginya menjadi tiga tingkatan, yakni derajat *tawakal*, kemudian *taslim*, dan selanjutnya derajad *tafwid*, sebagaimana penjelasan Syaikh Abd Qadir al-Jailani (1979):

والتوّكل ثلاث درجات : وهى التوّكل, ثم تسليم, ثم التفويض. فالمتوكل يسكن إلى وعد ربه, وصاحب التسليم يكتفى بعلمه, وصاحب التفويض يرضبحكمه

Tawakal terbagi menjadi tiga tingkatan, yakni derajat *tawakal*, *taslim* dan *tafwid*. Pada derajat tawakal orang tenang kepada janji Tuhan, Pada derajat *taslim* orang menerima mencukupkan pada apa yang diketahuinya. Dan derajat *tafwid* orang berserah diri ridha kepada hukum-Nya.

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan bahwa menurutnya, tawakal itu terbagi dan mempunyai tingkatan-tingkatan. Tawakal menurutnya terklafikasi menjadi tiga tingkatan: *pertama* tingkatan tawakal, pada tingkatan ini seseorang hanya terhenti dengan pada penerimaan janji-jani

Allah, merasa tentram dengan janji-janji Allah. *Kedua* derajat *taslim*, pada tingkatan ini seseorang terhenti pada pengetahuan terhadap janji-janji dan merasa cukup dengan pengetahuan tersebut. Dan *ketiga* derajat *tafwid*, pada tingkatan ini seseorang akan merasa puas dengan kebijaksanaan-kebijaksanaan-Nya.

Selain kritaria tawakal di atas, Syaikh Abd Qadir al-Jailani juga mengemukakan dasar yang dapat membuahkan tawakal adalah ketulusan tauhid dan yakin. Tauhid yang dapat membuahkan tawakal karena segala sesuatu yang terjadi berasal dari Tuhan yang Satu. Begitu juga yakin dapat mebuahkan tawakal karena yakin dapat menguatkan tauhid. Tauhid yang dikuatkan dengan yakin akan menjadikan seseorang hanya menyandarkan segala urusannya kepada Tuhan. Dengan demikian, tauhid dan yakin dapat menjadikan seseorang bersikap tawakal kepada Tuhan dengan tulus.

4. Syukur

Lafad *"al-Syukru"* terambil dari kata *'Syakara"* yang berarti *"pujian atas kebaikan"* dan *"penuhnya sesuatu"*. Dalam al-Quran kata Syukur biasanya dihadapkan dengan kata *"kufru"*, yang berarti *"ingkar"*, "melawan atau menentang". Seperti Firman Allah Swt :*"kalau kamu bersyukur pasti kutambah untukmu (nikmatKu), dan kalau kamu kufur, sesungguhnya siksa-Ku amat pedih"*. Syukur juga dapat diartikan menampakan sesuatu kepermukakan sedangkan kufur diartikan menyembunyikan sesuatu.

Hakikat syukur menurut Syaikh Abd Qadir al-Jailani ialah adanya pengertian dan kesadaran bahwa semua nikmat yang ada pada diri seseorang hamba, baik lahir maupun batin, baik berkenaan dengan keduniaan ataupun keakhiratan, adalah dari Allah Swt, sebagai karunia dan pemberian daripada-Nya. (Syaikh‘Abd al-Qâdir al-Jalâni) Sebagaimana yang dikemukakan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jalâni:

الشّكور الاعتراف بنعة المنع غلى وجه الخضوع وعلى هذا المعنى وصف الله تعالى نفسه بانه الشكور توسعا, معناه أنه يجازي العباد الشكور

Syukur adalah mengakui nikmat Dzat pemberi nilkmat dengan penuh ketundukan, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jalâni menyebutkan hakikat syukur adalah mengakui nikmat Allah karena Dia pemilik karunia dan pemberi sehingga hati mengakui bahwa segala nikmat berasal dari Allah SWT. Dan Allah SWT akan selalu membalas dengan limpahan pahala bagi hamba-Nya yang selalu bersyukur (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jalâni, 1400 H : 195)

Ajaran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jalâni tentang syukur di atas dapat dijelaskan bahwa betapapun seorang hamba bersuykur kepada Allah, namun kesyukurannya itu sebenarnya belum dapat menandingi terhadap nikmat-nikmat Allah yang demikian banyak diterimanya. Sehingga ketika seorang hamba ditimpa musibah sekalipun, ia seharusnya tetap mendahulukan syukur daripada sabar. Sebab jumlah nikmat yang diterimanya masih lebih besar dari musibah yang dialaminya. Kedua maqam ini bisa saja berjalan seiring dan saling mendukung terhadap perjalanan panjang seorang salik. Sebagaimana maqamat yang lain, kedua

maqam ini juga merupakan anak tangga dalam upaya pendekatan diri kepada Tuhan. Maqam syukur adalah anak tangga pendekatan diri kepada Tuhan berkenaan dengan nikmat, sedangkan maqam sabar adalah anak tangga pendekatan diri kepada tuhan berkenaan dengan musibah, walapun sabar sendiri sebenarnya tidak mutlak hanya berkenaan dengan musibah, sebagaimana uraian tentang sabar di atas.

Selanjutnya dalam ajaran syukur menurut ulama tasawuf amali, ada beberapa sikap dan tindakan bagi seorang hamba, dimana sikap dan tindakan ini merupakan tanda dari kesyukuran, yaitu *pertama,* adanya perasaan gembira terhadap keberadaan nikmat yang diwujudkan dalam bentuk peningkatan ibadah dan pendekatan diri kepada Alah. *Kedua,* memperbanyak ucapan syukur dan terima kasih kepada Allah dan memuji-Nya dengan lisan, seperti *al-Hamdulillah*. *Ketiga,* mengerjakan ketaatan kepada Allah dengan nikmat-nikmat-Nya dan memohon pertolongan serta menggunakan nikmat-nikmat itu pada tempat-tempat yang diridhai dan disukai-Nya. *Keempat,* memandang besar sesuatu nikmat, sekalipun nikmat itu kecil, karena yang penting dari semua itu adalah memandang keagungan penganugrahan yaitu Allah SWT.(Syaikh Abd Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 54).

Dengan demikian, bahwa pada hakekatnya syukur ada tiga macam: *Pertama*, syukur dengan lisan, yaitu dengan mengakui adanya nikmat dan merasa tenang. Dalam hal ini si

penerima nikmat mengucapkan nikmat Tuhan dengan segala kerendahan hati dan ketundukan. *Kedua,* syukur dengan badan dan anggota badan, yaitu dengan cara melaksanakan dan pengabdian serta melaksanakan ibadah sesuai peerinyaatah Allah. Dalam hal ini, si penerima nikmat selalu berusaha menjalankan perintah Tuhan dan menjauhi larangan-Nya. *Ketiga,* syukur dengan hati, yaitu berdiam diri di atas tikar Allah dengan senantiasa menjaga hak Allah yang wajib dikerjakan. Dalam hal ini, si penerima nikmat mengakui dari dalam hatinya bahwa semua nikmat itu berasal dari Allah SWT.

5. Sabar

Mengenai sabar adalah :

اصبروا فانّ الدنيا كلّها افات ومصائب ما من نعمة الا وفى جنبها نقمة ما من فرحة الا ومعها ترحة ما من سعة الا ومعها ضيّق اعطوا الدنيا حياتكم وتناولوا اقسامكم منها بيد الشّرفانّه هو الدّواء في تناول ما يوخذ من الدنيا

Bersabarlah, karena dunia ini merupakan malapetaka dan bencana. Tidak ada suatukenikmatan, kecuali ia bersebelahan dengan kesengasaraan. Tidak ada kesenangan kecuali ia disertai dengan kesusahan. Tiada ada keleluasaan, kecuali ia disertai dengan kesempitan. Berikan dunia untuk hidupmu dan raihlah bagianmu---darinya---dengan syari’at karena ia merupakan penawar dalam memperoleh apa yang diraih dari dunia ini”.(Syaikh Abd Qâdir al-Jailâni, 1392 H : 196).

Apa yang diungkapkan Syaikh Abd Qadir al-Jailani di atas menjelaskan bahwa makna sabar merupakan sikap mental yang fundamentalis yang harus dimiliki oleh para sufi dalam

usahanya untuk mencapai tujuan hidup. Sedemikian pentingnya sabar itu hingga Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni mengingatkan bahwa kehidupan dunia ini penuh dengan ujian dan cobaan. Karena itu Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni mengingatkan agar manusia selalu menjaga keseimbangan jiwa dalam situasi apapun di sepanjang hidupnya, sebab ketika suatu kesenangan datang menghadang, demikian pula halnya dengan kenikmatan, keleluasan dan kebahagiaan yang selalu diringi dengan kesengsaraan, diperlukan untuk menjaga keseimbangan jiwa, dengan sabar maka seseorang tidak menjadi sombong dan lupa diri tatkala mendapatkan kebahagian. Sebaliknya, ketika ia ditimpa bencana maka ia tidak mudah terpeleset dari rel kebenaran dan tidak bergeser dari prinsip yang dipedomi. Prinsip keseimbangan jiwa ini oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni sangat ditekankan mengingat membawa dampak yang cukup besar, baik dalam kehidupan di dunia ini maupun kehidupan di akhirat. Dalam hal ini Syaik Abd Qâdir al-Jailani mengatakan:

من اراد الفلاح فليصير نفسه عن المحرمات والشبهات والشهوات ويصبر على اداء امر الله عزّ وجلّ والانتهاء عن نهيه وعلى الموافقة لقدره القوم صبروا مع الله ولم يصبروا عنه صبروا له وفيه صبروا ليكونوا معه طلبوا لبحصل لهم القرب منه خرحوا من بيوت نفوسهم واهويتهم وطباعهم وهم الى قدام لايفتر سيرهم لايزالون كذلك حتّى يتحقق لهم بقاء القلب والقالب

Barangsiapa menghendaki kebahagiaan, bersabarlah dari perkara-perkara yang haram, hal-hal yang subhat dan berbagai keinginan syahwat. Dan juga mesti bersabar dalammenunaikan perintah Allah SWT dan menjauhi larangan-Nya serta menjalani

takdir-Nya. Kaum muslimin senantiasa bersama Allah dan hanya bersabar kepada-Nya. Mereka bersabar agar bisa selalu bersamaNya. Mereka berusaha agar timbul kedekatan diri pada Allah, mereka keluar dari nafsu dan tabiatnya. Mereka senantiaa seperti itu hingga terwujud dalam diri mereka keabadian hati dan tujuannya.(Syaikh Abd Qadir al-Jailani, 1979 M : 109)

Mengabaikan ikhtiyar dan hanya menunggu keajaiban-keajaiban dari langit. Tetapi kalau ditela'ah lebih mendalam ternyata bukanlah itu yang dimaksud oleh Syaikh 'Abd a l-Qâdir al-Jailâni. Kepasrahan yang dimaksud adalah pasrah dalam arti menyerahkan diri kepada Allah untuk tunduk dan patuh atas perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Bukan pasrah dan patuh pada perintah nafsu duniawi. Hal ini bisa dicermati dari perkatan Syaikh 'Abd alQâdir al-Jailâni (1979 M) :

لاتتكل على نفسك ولا دينارك واسبابك فان ذلك يعجزك ويضعفك واتقوا على الله فانه يقويك ويعينك ويلطف بك ويفتح لك من حيث لا تحتسب ويقوى قلبك ولا تبالى بمجيئ الدنبا وذهابها باقبال الخلق وادبارهم فحينئد تكون اقوى النّاس

Janganlah engkau bersandar pada dirimu, dan jangan pula pada dinar serta beberapa sebab musabab *(causality)*, karena hal itu akan melemahkan dan merendahkanmu, bertaqwalah kepada Allah karena Dia akan menguatkanmu, enolongmu dan membuka jalan bagimu dari arah yang tidak disangka-sangka dan Dia akan menguatkan hatimu.

Mengenai pembagian sabar, Syaikh Abd Qadir al-Jailani juga membagi sabar menjadi tiga bagian, sebagaimana yang diungkapkan Syaikh Abd Qadir al-Jailani (1400 H) :

فالصبر على ثلاثة أضرب : أحدها صبر ﷲ عز وجل و هو على أداء أمره وانتهاء نهيه, الثانى وصبر مع الله عز و جل وهو الصبر تحت جريان قضاؤه وأفعاله فيك من ساءر الشداءد و البلايا. الثالث : و صبر على الله عز جل وهو الصبر على ما و عد من الرزق والفر والكفاية والنصر والثواب فى دار الآخرة

Ada tiga macam sabar. *Pertama*, bersabar kepada Allah Swt dengan melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. *Kedua*, bersabar bersama Allah Swt, yaitu bersabar terhadap ketetapan Allah dan perbuatan-Nya terhadapmu, dan berbagai macam kesulitan dan musibah. *Ketiga*, bersabar atas Allah SWT yaitu bersabar terhadap rezeki, jalan keluar, kecukupan, pertolongan dan pahala yang dijanjikan Allah di Akhirat”

Kesabaran pertama, kesabaran kepada Allah, yaitu sabar dalam melaksanakan ketaatan *(al-Sabr ‘ala al-Tha’at)*, mencakup kesabaran untuk belajar ketaatan dan melaksanakan perkara-perkara wajib karena di dalamnya terdapat kesulitan dan keharusan untuk menjaganya sepanjang umur manusia. Seperti shalat lima waktu, zakat, haji dan perintah-perintah lainnya. Kesabaran ini juga mencakup kesabaran dari hal-hal yang diharamkan Allah. Karena manusia cenderung untuk jatuh ke dalam perbuatan haram, sebab sesuatu yang haram biasanya merupakan sahwat yang dicintai oleh hawa nafsu.

Kesabaran kedua, bersabar bersama Allah, yaitu kesabaran terhadap taqdir Allah yang tidak bisa dihindari manusia dan berlaku padanya hukum dan ketetapan Allah. Seperti kematian, sakit, dan sebagainya. Seorang muslim yang sabar akan menerima ketetapan dan taqdir itu dengan jiwa yang tenang, sabar, maka Allah akan memberikan pahala yang mulia

baginya.Kesabaran ketiga, bersabar atas Allah, yakni menunngu apa yang dijanjikan Allah seperti kecukupan, kemenangan dan kekuatan bagi orang mukmin di dunia serta pahala dan ganjaran yang besar di akhirat. Kemenangan dan kekuatan di dsalam melawan hawa nafsu, yang selalu mendorong manusia untuk selalu berbuat kezholiman dan kemaksiatan. Seorang mukmin yang bersabar terhadap rayuan hawa nafsu itu ia akan memperoleh kemenangan, sehingga ia kan merasakan kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa sabar sebagai maqam, pada intinya ialah sikap tabah dan tegar dalam mengendalikan hawa nafsu yang bertujuan untuk mendekakan diri kepada Allah *(taqarub 'illa Allah).* Sebab menurut Syaikh 'Abd al-Qãdir al-Jailãni, mendekatakan diri kepada Allah itulah sebenarnya kebahagiaan yang hakiki. Hal itu hanya dapat dicapai dengan mengikuti kebenaran dan menjauhi kebatilan. Sementara hawa nafsu manusia menurut fitrah aslinya kurang menyukai kebenaran, bahkan lebih cenderung kepada kebatilan. Karena itu, demikian kata Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, siapa saja yang mencari kebahagiaan hakiki, niscaya ia membutuhkan kesabaran dengan mengendalikan nafsunya agar mengikuti kebenaraan dan menjauhi kebatilan. Sebagaimana halnya dengan maqam yang lain, maqam *sabar umum* tidak bisa terwujud begitu saja tanpa melalui latihan yang sungguh-sungguh dan terus menerus. Sebab, perjalanan panjang yang ditempuh oleh seorang salik merupakan perjuangan yang sangat berat yang di dalamnya diperlukan

kesabaran. Karena itu, maqam sabar memilki peranan yang sangat penting bagi seorang salik dalam mencapai tujuannya, sehingga maqam ini menjadi sangat primer dalam menempuh perjalanan panjang itu.

6. Ridha

Mengenai maqam ridha, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni berpendapat,(Syaikh Abd Qadir al-Jailani), dengan penjelasannya:

فامّا المومن حقيق ان ير ضى بما قسم الله تعالى له, وقضاء الله عز وجل خير من قضاء المرء لنفسه وما قضاه الله لك يا ابن ا دم فيما تكره خير لك مما قضى الله عز و جل لك فيما تحب فاتق الله تعالى وارضى بقضا. قال الله تعالى (و عسى أن تكرهوا شيا وهو خير لكم و عسى أن تحبوا شيا و هو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) يعنى ما فيه صلاح دينكم ودنياكم فالله عز و جل طوى عن الخلق مصالحهم و كلفهم عبوديته من أداء الاوامر وانتهاء المناهى و التسليم فالمقدور والرضا بالقضاء فيما لهم وعليهم قالجملة و استاثر هو عز وجل بالعواقب والمصالح فيمبغى للعبد أن يديم الطاعة لمو لاه ويرضى بما قسم الله له ولايتهمه

Seorang mukmin yang hakiki adalah orang yang ridha kepada apa yang ditetapkan Allah kepadanya. Ketetapan Allah lebih baik dari pada ketetapan seseorang untuk dirinya sendiri, dan ketetapan Allah terhadapmu wahai anak turun Adam, yang kamu benci, itu lebih baik daripada ketetapan Allah dan ridhalah terhadap ketetaapan-Nya. Allah SWT berfirman: “Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu,: Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.” Yaitu tidak mengetahui apa yang baik dalam agama dan duniamu. Sedangkan Allah SWT melakukamn sesautu yang maslahat bagi manusia dan membebani mereka agar menyembah-Nya, yaitu

dengan menjalankan ketetapan yang baik dan yang buruk secara umum. Seorang hamba harus selalu taat kepada tuannya dan ridha kepada apa yang ditetapkan Allah terhadapnya dan tidak mencelanya. (Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailâni, 1400 H : 197)

Ridha diartikan oleh Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailâni dengan rela menerima segala ketentuan Allah SWT *(al-ridhaa bi qadha illah).* Bagi seseorang yang telah mencapai maqam ridha, apapun yang telah ditentukana Allah pasti akan menetimanya dengan senang hati, walaupun ketentuan Allah itu berupa sesuatu yang tidak disukai, apalagi jika ketentuan itu berupa sesuatu yang disukai. Dalam hal ini Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membagi dua keadaan tertentu yang berkenaan dengan diri seseorang, yaitu keadaan yang senantiasa diinginkan, seperti kesehatan dan kekayaan, dan keadaan yang tidak diinginkan seperi bencana, penyakit, kemiskinan. Terhadap keadaan yang pertama tidak dapat dibayangkan adanya ketidak-senangan seseorang kepadanya, kecuali jika keadaan itu dibandingkan orang-orang yang lebih dari dia. Maka dalam hal ini, demikian kata Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, wajib ridha sepenuhnya dengan bagian yang diberikan Allah kepadamu.Terhadap keadaan yang kedua, tidak dibenarkan merasa gundah-gulana dan berputus asa. Sikap yang terbaik bagimu dalam keadaan seperti itu ialah ridha dan menerima sepenuhnya dengan senang hati, sabar dan tawakal.

Pernyataan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas menunjukan bahwa maqam ridha lebih tinggi dari maqam sabar dan tawakal. Sebab pada maqam sabar dan tawakal masih

terkandung di dalamnya pengakuan adanya sesuatu yang menimbulkan penderitaan, sedang maqam ridha sudah tidak ada lagi perbedaan antara apa yang disebut nikmat dan apa yang disebut musibah. Semuanya itu diterima dengan rela dan gembira, karena semua itu adalah perbuatan dan ketentuan Allah. Dengan demikian maqam ridha mencerminkan puncak ketenangan batin seseorang sufi yang tidak bisa digoncangkan lagi dengan apapun juga, karena bagi dia segala yang terjadi di alam ini adalah perbuatan dan ketentuan Allah SWT. Semua itu lahir dai qudrah dan iradah-Nya yang mutlak, yang harus diterima dengan rela dan gembira. Baginya kegembiraan menerima nikmat sama dengan kegembiraannya menerima musibah.

Uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa yangdimaksud dengan ridha di sini adalah ridha terhadap ketentuan Allah lingkup semua yang diridhai-Nya. Dengan kata lain, dalam maqam ridha, segala kehendak dan keinginan yang timbul dari cerminan hawa nafsu manusia telah terhapus dsalam kehendak dan kekuasaan mutlak Allah SWT. Namun demikiam, sikap ridha yang diajarakan oleh Syaikh Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak akan membawa pada sikap dan paham fatalisme karena di dalamnya masih ada ikhtiyar, kasb, dan do’a. Dengan ikhtiyar berarti seseorang masih diberi kesempatan untuk melakukan pilihan-pilihan, dengan *kasb* berarti ia masih mempunyai andil dalam perbuatan dan usaha, dan dengan doa berarti ia masih dapat mengadukan nasibnya kepada Allah SWT, sekalipun pada

akhirnya seseorang harus rela (ridha) terhadap apapun yang terjadi terhadap dirinya.

7. Shidiq

Secara bahasa *“al-sidq”* (jujur) adalah menetapkan hukum sesuai dengan kenyataan, sedangkan dalam istilah sufi dan menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, jujur adalah mengatakan yang benar dalam kondisi apa pun, baik menguntungkan maupun yang tidak menguntungkan.

Kejujuran merupakan derajad kesempurnaan manusia tertinggi dan seseorang tidak akan berlaku jujur, kecuali jika dia memiliki jiwa yang baik, hati yang bersih, pandangan yang lurus, sifat yang mulia, lidah yang bersih, dan hati yang dihiasi dengan keimanan, keberanian, dan kekuatan. Itulah yang pernah di contohkan atau dilakukan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni ketika beliau menghadapi para perampok pada saat Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni berangkat menuju Bagdad dari negeri Jilan.

Kejujuran menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah kedudukan yang tertinggi dan jalan yang paling lurus, yang dengannya dapat dibedakan antara orang munafik dan seseorang yang beriman. Kejujuran merupakan ruhnya perbuatan, tiang keimanan, dan satu tingkat dibawah kenabian. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengutip ayat al-Quran untuk menjelaskan pentingnya sikap jujur ini dilaksanakan, *“Hai orang-orang yang beriman bertakqwalah kepada Allah dan hendaklah kamu*

bersama oramg-orang yang benar” (QS. Taubah: 119). Dalam hal ini Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan :

واعلم أن الصدق عمادالامر وبه تمامه وفيه نظامه, وهو ثانى درجة النبوة, وهو قوله عز وجل (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)

Ketahuilah bahwa kejujuran adalah tiang segala masalah, kesempurnan dan tertibnya. Kejujuran adalah derajat kedua setelah kenabian, seperti yang difirmankan Allah SWT: “Dan Barangsiapa yang mentaati Allah dan rasul-Nya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugrahkan nikmat oleh Allah yaitu: Nabi-nabi, para shiddiqin, shuhada, dan orang-orang shaleh.(Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jailâni, 1400 H : 200)

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membedakan antara *“ash-shidq”* (orang yang jujur) dengan *“ash-shidiq* (orang yang sangat jujur). *Ash-Shadiq* adalah isim lazim dari kata kata *al-Shidq*, sedangkan *al-Shiddiq* adalah untuk menujukkan kejujuran yang sangat tinggi, sehingga kejujuran merupakan jalan kehidupan baginya. Sikap jujur ini sangat diperlukan dalam ajaran tasawuf karena seseorang tidak dapat berdekatan dengan Allah SWT kecuali dengan sukap jujur dan bersih.(Syaikh Abd Qadir al-Jailani).

8. Wara’

Ajaran tasawuf Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni yang lain adalah *al-wara*’. Ajaran tentang *wara*’ ini sebenarnya sangat erat kaitannya dengan zuhud. Keterkaitan keduanya terletak pada bagaimana seseorang menyikapi dunia. Zuhud berarti menjauhka

dunia dari hati dan pikiran sehingga ia tampak kecil dan berarti. Sedangkan *wara'* berarti menjauhkan dunia dari yang haram dan syubhat.

Sikap zuhud dan *wara*' terhadap dunia terhadap seorang *salik* harus dilakukan secara bersamaan dan sinergi. Di dalam zuhud perlu ada *wara*', dan di dalam *wara'* diperlukan juga zuhud. Seorang *salik* yang *zahid* tidak mengambil dunia kecuali sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidupnya yang pokok. Pada saat yang sama seorang *salik* yang *wara'* tidak mengambil dunia yang syubhat sekalipun, apalagi dunia yang haram.

Wara' menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah ajaran agama (*milah al-din*) yang menjadi pokok pangkal amaliah para '*alim* yang mengamalkan ilmunya.*Wara*' adalah salah satu bentuk keta'atan dalam keberagaman seseorang dalam menjaga diri dari sesuatu yang haram dan atau syubhat. Oleh karena itu, para '*alim* yang mengamalkan ilmunya sangat berhati-hati sekali terhadap sesuatu yang haram dan syubhat itu. Itulah sebabnya mereka menjadikan *wara*' sebagai pokok pangkal dari amaliyah mereka.

Menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, barang siapa yang meraih sesuatu yang haram dan syubhat, kecil sekali kemungkinannya dia akan memperoleh taufiq dari Allah SWT untuk melakukan amal shaleh. Walaupaun kelihatannya secara lahiriah dia memperoleh taufiq, yaitu melakukan amal shaleh, pasti dia tidak dapat menghindarkan diri dari bahaya penyakit

batin yang akan merusak amal shalehnya itu, seprti ‘*ujub* dan *riya*’. Lebih lanjut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan:

كل الحرام يميت قلبك و اكل الحلال يحييه لقمة تنّور قلبك ولقمة تظلمه تشغلك بالدنيا ولقمة تشفلك بالاخرة الطّعام الحرام بشغلك بالدنيا ويجب اليك المعاصى والطّعام الحلال يشغلك بالاخرة ويحب اليك الطّاعة

Setiap perbuatan tidak akan terlepas dari gerakan anggota badan, sedangakan gerakan anggota badan itu tidak akan memilki daya tahan adanya kekuatan (energi) yang diperoleh dari makanan. Apabila makanan itu buruk (khabiths), maka semua daya dan gerakan yang ditimbulkan darinya juga buruk. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1392 H : 166).

Pengaruh dari makan yang halal, demikian kata Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, akan membuat hati bercahaya dan lembut, menimbulkan rasa takut dan *khusyu*’, menggiatkan anggota badan untuk melakukan ibadah dan ketaatan, serta mengurangi kecencerungan hati (*zuhud*) kepada urusan dunia dan menyukai terhadap urusan akhirat.[181] Sebaiknya kata Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, pengaruh dari makanan yang haram dan syubhat akan menggelapkan dan mengeraskan hati, mengekang anggota badan untuk melakukan ibadah dan keta’atan, dan menjadikannya cinta kepada urusan dunia.

Hubungan ini, menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah penyebab seseorang merasa berat untuk melakukan kebaikan dan cenderung untuk memperturutkan hawa nafsunya. ada empat penyebab seseorang merasa berat untuk melakukan kebaikan. *Pertama*, kebodohan (*al-jahl*) dan cara menghilang-

kannya ialah dengan menuntut ilmu yang bermanfa'at. *Kedua,* lemahnya iman (*dha 'f al-iman*) dan cara menguatkannya ialah dengan merenungkan kekuasaan Allah di langit dan di bumi serta tekun beramal shaleh. *Ketiga,* panjang angan-angan (*thulu al-amal*) dan cara mengobatinya ialah dengan mengingat mati dan menyadari bahwa kematian dapat menjemput siapa saja setiap saat. *Keempat,* makanan syubhat (*akl al-syubhat*) dan cara memberikannya ialah dengan bersikap *wara*' dan menyedikitkan yang halal, (Syaikh Abd al-Qâdir al-Jailâni,1979 M: 89), dalam penjelasan tentang wara', Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni juga menghubungkannya dengan sikap menerima apa yang ada (*qana'ah*) dan sikap tidak panjang angan-angan (*thul al-amal*). Menurutnya bersikaplah menerima kesederhanaan hidup (qana'ah), dan jangan berpanjang angan-angan, dan bersikaplah wara' terhadap sesuatu yang tidak halal.

Hubungan *wara'* dengan *qana'ah* dan *thul al-amal* dapat dijelaskan bahwa sikap *wara*' tidak akan terlaksana tanpa *qana'ah*, sebab tidak mungkin sikap *wara'* dilakukana oleh orang yang tamak dan serakah. Demikian pula sikap *wara*' tidak akan terlaksana bagi orang yang berpanjang angan-angan (*thul al-amal*), sebab orang seperti itu biasanya cenderung memperturutkan hawa nafsunya. Orang yang tamak dan serakah serta memperturutkan hawa nafsunya itu tidak akan mempertimbangkan haram dan halal, bahkan mereka lebih cenderung kepada yang haram. Hal ini jelas sangat bertentangan dengan sikap *wara'*.

Mengenai sesuatu yang haram, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membagi kepada dua bagian. *Pertama*, sesuatu yang haram karena zatnya, seperti bangkai, darah, khamr, dsb. *Kedua*, sesuatu yang haram karena cara mendapatkanya yang tidak dibenarkan oleh syari’at, seprti riba, mengambil milik orang lain. (Syaikh Abd al-Qâdir al-Jailâni), Orang yang bersikap *wara’* adalah orang yang menghindari sesutau yang haram, baik zatnya maupun cara mendapatkannya. Mereka tidak memakan, tidak berpakaian, dan tidak bertempat tinggal yang berasal dari sesuatu yang haram dan syubhat.

Mengenai sesuatu yang syubhat, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni juga membagi kepada dua bagian. *Pertama*, sesuatu yang hampir dipastikan keharamannya dan diragukan kehalalannya. *Kedua*, sesuatu yang hampir dipastikan kehalalannya, tetapi terdapatKeraguan yang disebabkan adanya sesuatu yang mugkinmembuatnya haram.Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, sikap terhadap syubhat macam pertama sama halnya dengan sikap terhadap sesuatu yang haram, dan terhadap syubhat macam kedua supaya dihindari. Dengan demikian, segala sesuatu yang syubhat macam pertama maupun macam kedua harus dihindari.

Walaupun Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak membagi tingkat *wara*’, tetapi uraian di atas nampaknya mengisyaratkan bahwa tingkat wara’ yang tertinggi adalah menghindari syubhat macam kedua. Sebab, puncak ke-*wara*’-an seseorang pada

hakikatnya terletak pada sikapnya untuk meninggalkan syubhat macam kedua ini. Dalam hal ini Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan: “menjaga diri dari maksiat dan sesuatu yang haram adalah kewajiban yang tidak bisa ditawar-tawar (*fardh jaima*). Menjaga diri dari perkara *musytabihat* adalah wara yang terjaga (*war’ hajiz*), dan menjaga diri dari kelebihan yang *muhabat* adalah zunud yang sampai (*zuhd baligh*)”. (Syaikh Abd al-Qâdir al-Jailâni), Dengan demikian, *wara*’ terhadap sesuatu yang syubhat lebih tinggi tingkatannya daripada *wara*’ terhadap sesuatu yang haram, dan *wara*’ terhadap sesuatu yang syubhat yang hampir dipastikan kehalalannya, tetapi ada keraguan akan adanya sesuatu yang haram, lebih tinggi tingkatannya daripada *wara*’ terhadap syubhat yang hampir dipastikan keharamannya dan diragukan kehalalnnya.

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni sangat menekankan sikap *wara*’ sebagai upaya membersihkan dan mendekatkan diri kepada Allah SWT, sebab Allah Yang Mahasuci hanya dapat didekati dengan seseorang yang telah bersih, baik lahir maupun batin. Dalam hubungannya dengan sikap *wara*’ berarti bersih dari makanan dan minuman yang haram dan syubhat, bersih dari pakaian yang haram dan syubhat, dan bersih dari tempat tinggal yang haram dan syubhat. Sikap *wara*’ yang seperti inilah yang dapat membersihkan seorang *salik* lahir dan batin.

9. Istiqamah

Al-Istiqomah merupakan salah satu tahapan penting diantara tahapan penting yang lain dalam tasawuf. Mengingat pentingnya tahapan ini, Al-Qusyairi meletakkannya pada urutan ke-25 dari 45 *maqam* yang dirumuskannya. Ia mengatakan, “orang yang tidak *istiqamah* dalam keberadaannya, tidak akan pernah meningkat dari satu tahapan ke tahapan *maqam* yang berikutnya, dan perjalanan mistis *(suluk)*-nya tidak akan kokoh”. Menurutnya, tanda *istiqamah* dari orang yang menempuh *suluk* adalah, bahwa amal-amal lahiriyahnya tidak dicemari oleh kesenjangan. Bagi orang yang berada dalam tahap pertengahan *(ahl al-wasat)* adalah, bahwa tidak ada kata *“berhenti”*. Sedang bagi orang yang berada pada tahap akhir adalah, bahwa tidak ada tabir yang melindunginya dari kelanjutan *wusul* (bertemu dengan Tuhan)-nya.(Al-Qusyairi), Dalam kaitan ini, ada beberapa ayat Al-Qur’an yang dapat dijadikan petunjuk untuk ber-*Istiqamah*, antara lain dalam QS. Fussilat: 30 :

إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ ٣٠

Artinya : “Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan Kami ialah Allah" kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, Maka Malaikat akan turun kepada mereka dengan mengatakan: "Janganlah kamu takut dan

janganlah merasa sedih; dan gembirakanlah mereka dengan jannah yang telah dijanjikan Allah kepadamu".

Syeikh Abu Ali Ad-Daqqaq, seperti dikutip Al-Qusyairi menjelaskan tiga termenologi dalam kata *al-Istiqâmah*, yang dikatakan sebagai tingkatan *istiqamah* tersebut, yaitu: (1) menegakkan segala sesuatu *(at-Taqwim)*; (2) meluruskan segala sesuatu (*al-iqââmah*); dan (3) berlaku teguh *(al-Istiqâmah). At-taqwim* menyangkut disiplin jiwa, al-*aqamah* berkaitan dengan penyempurnaan hati; dan al-*istiqamah* terkait dengan kegiatan mendekatkan diri kepada Allah dengan jalan *sirri* (mistis). (Al-Qusyairi, 1385 H : 205)

Oleh karena itu al-istiqâmah menjadi prasyarat utama dalam tangga pendakian menuju Allah SWT; dan dengan alasan itulah, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni meletakkan al-istiqamah pada tingkatan maqâmat. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengelaborasi lebih lanjut, bahwa al-istiqamah berarti tekun, telaten, terus menerus, tidak pernah bosan mengamalkan apapun yang dapat diamalkan. Tentu saja amalan-amalan tersebut harus dimulai dengan kewajiban-kewajiban yang telah ditetapkan Allah, dan dilaksanakan secara rutin, ditambah sedikit demi sedikit menurut kadar kemampuan, asalkan tekun, rajin dan ajeg.(Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni), Dalam hal ini Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni memberikan contoh tentang perilaku istiqamah, misalnya: mungkin setiap salat lima waktu sehari semalam membaca dzikir tahlil seratus enan puluh lima kali,

yang dilakukan dengan konsisten, ini yang dianggap Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, sebagai perilaku yang benar-benar istiqamah. Jadi al-istiqamah menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengandung aspek konsistensi, keuletan, ketekunan, kesabaran dan kedisiplinan yang tinggi dalam mengerjakan amalan-amalan, baik yang diwajibkan maupun yang disunnahkan dalam agama Islam. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni maqam al-istiqâmah menuntut perpaduan ketat antara menjalankan ketaatan dan menjauhi kemaksiatan. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni al-istiqamah itu dimulai dari “al-taqwin” (mendisiplinkan diri), kemudian “al-iqamah” (meluruskan hati) dan setelah itu baru ‘al-istiqamah” (mendekatkan diri terus-menerus kepada Allah). (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 123)

Hamba Allah SWT yang selalu beristiqamah menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni akan memperoleh karamah-karamah dalam hidup, keridhaan Allah sehingga akan menjumapai kehidupan yang bahagia baik di dunia maupun di akhirat. Sebagaimana Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni jelaskan:

فاذا دمت فى الاستقامة جاءتك لذة الرضا فتذهب الافات ويجيئك النعم والطيّبات و انّ الاستقامة توجب ادامة الكرامة كما قال الله تعالى والو استقاموا على الطّريقة لاسقيناهم ماء غدقا

Apabila kamu istiqamah akan datang padamu kelezatan ridha sehingga hilanglah segala bahaya, engkau pun akan diberi ganti dengan kenikmatan dan kebahagian.Sesungguhnya sifat istiqamah itu akan menyebabkan datangnya karamah,

sebagaimana firman Allah SWT: “dan jika mereka tetap istiqamah di atas jalan itu, niscaya Kami benar-benar akan memberikan mereka minuman air yang segar.(Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 208)

Berdasarkan uraian tentang *maqâmat* dan *ahwâl* di atas, dapat dikatakan bahwa puncak dari ajaran tasawuf Amali adalah *ma’rifatullah (*ma’ripat kepada Allah). Ajaran tasawuf yang hanya sampai pada batas ma’ripat tentu saja sejalan dengan pandangan ulama *ahl al-Sunnah wal Jama’ah*. Sebagaimana terbukti dalam sejarah, atas peran al-Ghazali yang hanya menerima dan mengakui ajaran tasawuf sampai pada batas ma’ripat, maka ajaran tasawuf tersebut menjadi *“halal”* bagi kaum syari’at. (Harun Nasution, 1973 M : 23), Ajaran tasawuf yang hanya sampai pada batas ma’ripat ini dikenal dengan sebutan “*tasawuf Sunni”, yakni* tasawuf yang berdasarkan dokrin ahlus al-sunnah wa al-Jama’ah dimana ia hanya menerima tasawuf yang berdasarkan al-Qur’an dan Hadist yang mempunyai tujuan pensucian jiwa, hati sehingga dapat mencapai tingkat ma’ripat.

Inilah puncak dari ajaran tasawuf Amali yang tidak sampai pada *“menungal ing kawulo gusti”* (kemanungalan antara manusia dan Tuhan) baik berupa dalam konsep *al-ittihad, al-hulul, wahdat al-wujud..* Bahkan ulama ulama tasawuf amali seperti Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, Abu Hasan Asz Sazali, menolak paham-paham tersebut. Hal ini bisa dicermati dari konsepnya tentang *ma’rifat*, yang menegaskan bahwa sekalipun

Allah Swt sangat dekat dengan makhluknya, namun kedekatan Allah Swt tidaklah sama dengan kedekatan makhluk karena Allah Swt adalah dzat yang wajib adanya, maha sempurna dan bersifat qadim, sedangkan makhluk adalah mungkin adanya, tidak bersifat qadim dan bersifat hadis. Adalah mustahil Allah Swt yang bersifat qadim menempati mahluknya yang besifat hadis. Kenalilah Allah Swt melalui ciptaan-Nya, demikian pendapat Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, Allahlah sang pencipta, pemberi rezeki, pemula dan penutupm yang lahir dan yang batin, Dia-lah yang Qadim, Yang bertindak menurut kehendaknya. Jadi, ma'rifat menurut tasawuf amali, merupakan pokok dari segala kebaikan, ia hanya dapat dicapai apabila seorang salik hanya menyandarkan sesuatu kepada Allah Swt, bahwa Allahlah sumber segalanya.

Oleh karena itu, hendaknya seorang salik hanya mentaati segala perintah Allah Swt dan meridha'i segala qadha dan qadar yang telah ditetapkan Allah. Swt. Demimian juga tauhid sebagai pedoman dasar seorang salik dalam meraih ma'rifat. Syari'at, untuk mencapai ma'rifat Allah, maka seorang salik harus menempuh jalan syari'at, yaitu melaksanakan apa yang diperintahkan dan menjauhi apa yang dilarang-Nya, termasuk di dalamnya adalah larangan mencintai dunia yang berlebihan. Dunia adalah tempatnya seorang salik dalam mengumpulkan bekal untuk akhirat. Seorang yang rakus dan terlena dalam urusan dunia sehingga melalaikan ibadah kepada Allah Swt, dunia semacam inilah yang harus dijauhi. Thariqat, seorang salik

hendaknya membersihkan jiwanya dengan penuh kesadaran dengan jalan thariqat. Hakikat, untuk mengamalkan segala rahasia-rahasia yang ghaib. Ajaran tasawuf ma’rifatullah Tasawuf Amali terdiri dari ilmu dan amal yang meliputi empat dimensi, yaitu, tauhid, syari’at, thariqat dan hakikat, yakni tauhid pedoman dasar, syari’at untuk memperbaiki amalan-amalan lahir, thariqat untuk memperbaiki amalan-amalan batin, hakikat untuk mengamalkan segala rahasia yang ghaib, sedangkan ma’rifat adalah tujuan akhir seorang salik.

Selanjutnya jika ajaran tasawuf yang hanya sampai pada batas ma’rifat disebut dengan tasawuf sunni atau akhlaqi, maka ajaran tasawuf yang puncaknya melebihi ma’rifat di mana wujudnya bisa berbentuk *ittihad, hulul, wahdat al-wujud,* disebut dengan tasawuf falsafi atau tasawud non-sunni. Berikut ini penulis paparkan penjelasan dari masing-msing bentuk tasawuf falsafi.

Paham *ittihad* merupakan suatu tingkah dalam tasawuf dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Pembahasan tentang ittihad tidak dapat dilepaskan dari dua kondisi batin sebelumnya,yaitu *fanâ’* dan *baqâ*’. (Muhammad Ghalâb, tt : 59), Sebab, *ittihad* terjadi setelah seorang sufi mengalami *fanâ’* dan *baqâ*’, yaitu hilangnya kesadaran akan diri dan alam sekitarnya dan ketika itu dia masuk ke dalam ke-baqâ’anya. Ketika dia masuk ke dalam ke-baqâ-an, maka yang disadarinya hanyalah Tuhan satu-satunya. Ketika kesadaran

seperti itu semakin menguat, maka luruhlah kesadaran diri seorang sufi dalam Tuhan. Inilah suatu proses terjadinya *ittihad*, yaitu kesadaran akan rasa "kebersatuan" seorang sufi dengan Tuhan.Tokoh sufi yang pertama mencetuskan paham ini adalah Abu Yazid al-Busthami.

Sebagaimana halnya *ittihad*, konsep mengenai hulul juga berkaitan dengan *al-fanâ al-nafs.* Jika pada Abû Yazîd al-Busthâmi, kondisi batin ini menjadi prakondisi tercapainya persatuan ruh sufi dengan ruh Tuhan yang mengambil bentuk *ittihad*, maka menurut al-Hallaj (H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, 1953 M : 127-129), persatuan ini mengambil bentuk *hūlul*. Secara etimologis, kata berarti "bertempat di". Dari pengertian kata ini kemudian *hūlul* diartikan dengan Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusian yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.(Al-Sirrâj, 1960, 1960 M : 541)

Landasan filosofis dari paham *hūlul* berangkat dari panangan al-Hallaj bahwa sebelum Tuhan menciptakan makhluk , Dia bertajalli dengan dir-Nya sendiri dalam 'azali. Kemudian dlamkesendirian-Nya itu, Tuhan berdialoq dengan diri-Nya tanpa kata-kata dan huruf. Kemudian Tuhan memandang dzat-Nya dan Dia pun mencintai dzat-Nya, cinta yang tidak dapat disifatkan, dan cinta itulah yang menjadi sebab wujud dan sebab yang banyak. Kemudian Tuhan berkehendak melihat kecintaan dzat-Nya itu dalam bentuk luar *(Shûrah khârijiyyah)*, maka Dia

pun mengeluarkan dari yang tiada (*min al-'adam*) berupa bentuk (*shûrah*) dari diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nam-Nya, yaitu Adam. Pada diri Adam, Tuhan muncul dalam bentuk diri-Nya.(Abd al-Qâdir al-Mahmûd, 1966 M : 361), Atas dasar pemikiran di atas, al-Hallaj berpendapat bahwa dalam diri Tuhan ada unsur kemanusian yang disebut nâsût, dan pada diri manusia ada unsur ketuhanan yang disebut lâhût.

Berkaitan dengan itu, ulama tasawuf amali Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni menolak terhadap paham *hūlul*, yakni bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk Ia tempati setelah sifat-sifat kemanusiaan dalam tubuh itu dilenyapkan. berbeda pendapat dengan Hallaj mengenai *hūlul*. Dan *hūlul* dapat terjadi, demikian menurut al-Halaj, karena Allah mempunyai dua sifat dasar, yakni :(1) *luhut* (ketuhanan), (2) *nasut* (kemanusiaan). Manusia demikian pula menurutnya mempunyai dua sifat tersebut. Manusia dapat menyatu dengan Tuhan jika ia telah berhasil menghancurkan sifat kemanusiaannya, sehingga yang tinggal dalam dirinya hanya sifat-sifat ke-Tuhanan. Dengan demikian sifat ketuhanan yang ada dalam diri manusia dapat menyatu dengan sifat kemanusiaan yang ada dalam diri Tuhan. Dalam sejarah hulul ini selanjutnya dikembangkan oleh Muhyidin Ibn al-'Arabi (1165-1240 M.) yang terkenal dengan paham wujudiyat yaitu kesatuan wujud. Menurut paham ini, konsep *nâsût* yang ada dalam hulul dirubah menjadi *khlaq* (makhluk) dan lahut menjadi *hak* (Tuhan). *Khalq* dan hak adalah dua aspek bagi setiap yang berwujud khalq

sebagai aspek luar yang merupakan sinonim, dari kata ardh dan dzahir sedangkan haq sebagai aspek sebelah dalam yang merupakan sinonim dari kata jauhar dan bathin. Wujud mahkluk adalahh wujud bayangan sedang wujud yang sebenarnya hanya satu, yaitu wujud Allah Swt.

Memang tidak mudah memilih corak tasawuf berdasarkan klasifikasi ajarannya dari masing-masing tokoh. Hal ini selain diperlukan suatu analisis yang mendalam, juga perlu didukung oleh landasan teori yang diambil dari pendapat para pakar tasawuf tentang corak itu. Namun demikian, klasifikasi ajaran tasawuf yang menjadi ciri spesifik dari masing-masing tokoh agaknya dapat dibedakan dengan melihat karakteristiknya. Perbedaan karakteristik itulah yang dimaksud dengan corak dalam pembahasan ini.

Qâdir al-Mahmud dalam bukunya "*al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*" mengklasifikasikan tasawuf dalam tiga corak, yaitu tasawuf *salafi*, taswuf *sunni*, dan tasawuf *"ma wara' al-Tasawuf al-Salfi wa al-Sunni"* atau tasawuf *Falsafi.(* Abd al-Qâdir al-Mahmûd, 1381 H : p), Selanjutnya 'Abd al-Qâdir al-Mahmud menyebut tokoh-tokoh *salaf* dalam tiga periode: *Pertam*a; periode permulaan, seperti aliran *al-Muqatiliyyah*, yaitu pengikut Mutaqil bin Sulaiman (w. 150 H/768 M.), aliran *al-Karamiyyah*, pengikut Muhammad bin Karam (w. 255 H/868 M.), dan pengikut-pengikut mereka dari para zahid Khurasan. Kedua; periode pertengahan,seperti al-Imam Malik (w.179 H/796

M.), al-Imam Ibn Hambal (w. 255 H/868 M.), aliran *al-Salimiyyah*, yaitu pengikut ‘Abdullah bin Muhammad bin Salim al-Bashri (w. 279 H/891 M.), dan Muhammad bin al-Fadhl al-Balkhi (w. 319 h/932 M.). *Ketiga*; periode pengujung, seperti al-Harawi al-Anshari (w. 481 H/1089 M.)dan Ibn Taimiyah (w. 808 H/1406 M.).

Tokoh-tokoh tasawuf *Sunni* juga dibagi dalam tiga periode: *Pertama*, periode permulaan, seperti Zain al-Abidin (w. 95 H/715 M.), Sufyan al-Tsauri (w.161 H/779 M.), Ibrahim bin Adham (w. 165 H/782 M.) Jabir bin Hayyan (w. 190 H/806 M.) kemudian Rabi’at al-Adwiyyah (w. 195 H/811 M.), Ma’ruf al-Karkhi (w. 200 H/816 M.), al-Darani (w. 215 H/831 M.), al-Hawari (w. 230 H/845 M.), sampai pengunjung periode ini ialah al-Muhasibi (w. 243 H/858 M.).

Kedua, periode pertengahan, dimulai dari Dzu al-Nun al-Mishri (w. 245 H/859 M.), al-Sirri al-Saqathi (w. 257 H/871 M.). al- Kharazi (w. 279 H/892 M.) sampai aliran al-Junaid (w. 297 H/910 M.) dan al-Waraq al-Malamati al-Sunni (w. 320 H/933 M.). *Ketiga*, periode pengujung, yaitu al-Ghazali (w. 505 H/1111 M.). Tokoh-tokoh tasawuf di belakang *Salafi* dan *Sunni* (*fima wara al-Tashawwuf al-Salafi wa al-sunni*), yaitu mereka yang memiliki pandangan-pandangan filosofis(*al- Nazhariyyat al-Falsafiyyah*), seperti pandangan *al-ittihad* al-Busthami, pandangan ketuhanan manusia (*al-ilah al-Insani*) al-Hallaj pandangan *al-ittishal* al-Farabi, pandangan *al-isyraq* al-

Suhrawardi al-Maqtul, dan pandangan *wahdat al-wujud* Ibn al-Arabi.(Abd al-Qâdir al-Mahmud)

Lebih lanjut ‘Qâdir al-Mahmud menjelaskan katakteristik dari ketiga corak tasawuf di atas. Tasawuf *salafi* memiliki karakteristik menolak *ta'wil* dan cenderung berpaham *tajsim*. Sedangkan tasawuf sunni menerima *ta'wil* yang masih berdekatan dengan aturan syara' (*ta'wil qarib*) dan jauh dari paham *tajsim*.(Abd al-Qâdir al-Mahmud). Adapun tasawuf *Falsafi*, yakni tasawuf yang memiliki pandangan-pandangan filosofis, dan tentu saja menerima *ta'wil* yang jauh sekalipun dari aturan syara' (*ta'wil ba'id*), sehingga tokoh-tokoh yang dikelompokkan dalam corak tasawuf ini ialah mereka yang berpaham adanya persatuan sufi dengan Tuhan, seperti al-Busthami, al-Hallaj, al-Farabi, Suhrawardi al-Maqtul, dan Ibnu al-‘Arabi. Perbedaan karakteristik itu sebenarnya terletak pada pemahaman mereka terhadap teks wahyu, tasawuf *salafi* lebih bersifat tekstual atau literal dalam memahami teks wahyu, sehingga paham ini menolak *ta'wil* dan terkesan berpaham *tajsim;* tasawuf *Sunni* tidak lagi terikat pada teks wahyu untuk tidak mengarah kepada paham *tasjim*, tetapi *ta'wil* yang digunakan mereka adalah *ta'wil qarib*; sedangkan tasawuf *falsafi* menggunakan *ta'wil* yang lebih bebas bagi lagi dalam memahami teks wahyu (*ta'wil ba'id*) sehingga pemahamannya lebih liberal.

Persoalan *ta'wil* dalam hubungannya dengan paham *tajsim* nampaknya lebih dekat pada persoalan kalam (teologis)

ketimbang persoalan tasawuf, bahkan tokoh-tokoh *salafi* yang dikemukakan oleh Qâdir al-Mahmud di atas lebih banyak tokoh-tokoh aliran *kalam*, seperti Mutaqil bin Sulaiman (*al-Mutaqiliyyah*), Muhammad bin Karam (*al-Karamiyyah*), dan 'Abdullah bin Muhammad bin Salim (*sl-Salimiyyah*), termasuk ibnu Taimiyah, bahkan disebut pula tokoh-tokoh *fiqh* (*fuqara*), seperti Imam Malik dan Ibnu Hambal. Memang tokoh-tokoh ini dikenal sebagai tokoh-tokoh yang cenderung pada pemahaman tekstual terhadap teks wahyu. Kemudian istilah *salaf* yang digunakan oleh dia juga berada dengan istilah *salaf* yang digunakan dalam tasawuf pada umumnya, khususnya yang digunakan oleh Syaikh 'Abd Qâdir al-Jailâni, yaitu merujuk kepada tokoh-tokoh yang hidup pada masa Nabi Saw, sahabat, dan tabi'in. Oleh karena itu, kategori corak tasawuf *salafi* dengan karakteristik dan tokoh-tokoh sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd al-Qâdir al-Mahmud di atas, menurut hemat penulis, nampaknya kurang relevan dengan pembahasan tasawuf, karena tasawuf *salafi* dikemukakannya lebih mengarah pada paham teologi ketimbang tasawuf, yaitu persoalan *tasjim*.(Abd al-Qâdir al-Mahmud, 1381 H : 78).

Dengan demikian, corak tasawuf sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd al-Qâdir al-Mahmud di atas dapat disimpulkan hanya ada dua corak, yaitu *Sunni* dan *Falsafi* dengan tokoh-tokoh dan karakteristiknya masing-masing. Tokoh-tokoh tasawuf *Sunni* yang dikemukakannya ialah mereka yang cenderung tidak memilki paham persatuan manusia dengan

Tuhan, sedangkan tokoh-tokoh tasawuf *Falsafi* ialah mereka yang cenderung berpaham adanya persatuan itu. Karakteristik tasawuf *sunni* menerima *ta'wil* yang dekat dengan aturan syara' (*ta'wil qarib*), sedangkan tasawuf *falsafi* menerima *ta'wil* yang jauh sekalipun dari aturan syara' (*ta'wil ba'id*).

Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani juga mengemukakan dua corak tasawuf, yaitu tasawuf *Sunni* dan *Falsafi*. Tasawuf Sunni memiliki karakteristik mengembalikan ajaran kepada sumber al-Quran dan al-Sunnah serta mengaitkan keadaan dan tingkatan rohaniah dengan keduanya.(Abu al-Wafa' al—Taftazzani), Tasawuf Sunni juga mendasarkan ajaranya pada doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, kehidupan zuhud, dan pembinaan akhlak. sedangkan tasawuf *Falsafi* memiliki karakteristik adanya perpaduan antara visi mistis dan visi rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi *Falsafi* sering menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya.(Muhammad Aqil,1966). Pembahasannya nampak meluas ke masalah metafisika, yakni proses persatuan manusia dengan Tuhan.(Tim Penyusun Teks Book, 1982). Selanjutnya al-Taftazani mengemukakan tokoh-tokoh tasawuf *Sunni* dan tasawuf *Falsafi*. Di antara tokoh-tokoh tasawuf *Sunni* ialah al-Qusyairi, al-Harawi, dan al-Ghazali. Sedangkan tokoh-tokoh tasawuf *Falsafi* di antaranya disebut nama al-Suhrawardi al-Maqtul, Ibnu 'Arabi, Ibnu Sab'in Ibn al-Faridh, dan Jalaluddin al-Rumi. (Abu al-Wafa' al—Taftazzani, 1979 M : 145).

Apabila uraian di atas dicermati, baik karakteristik maupun tokoh yang dikemukakan oleh al-Taftzani tersebut, maka substansinya hampir sama dengan klasifikasi yang dikemukakan oleh ‘Abd al-Qâdir al-Mahmud, yaitu tasawuf *Sunni* dan tasawuf *Falsafi* yang intinya terletak pada pandangan keterpisahan (*transendent*) dan persatuan (*immanent*) sufi dengan Tuhan. Dalam The *Encyclopedia of Philoshopy* disebutkan bahwa mistik muslim yang berusaha untuk mencapai persatuan dengan Allah disebut dengan *sufi philosophy*.(Paul Edwars). Jika ada istilah sufi filosofi berarti ada istilah tasawuf *Falsafi*.

Lebih lanjut klasifikasi corak tasawuf sunni dan *falsafi* ini terlihat juga dalam pembahasan buku-buku yang berkembang di Indonesia. Tim penyusun *Text Book* Departement Agama RI, berjudul *Pengantar Ilmu Tasawuf*, yang disusun oleh IAIN Sumatera Utara, membuat klasifikasi tasawuf menjadi tiga corak, yaitu tasawuf akhlak, tasawuf amali, dan tasawuf falsafi. Klasifikasi ini didasarkan atas tinjauan terhadap pokok-pokok ajaran dari masing-masing corak tersebut.

Penjelasan dari masing-masing corak itu disebutkan bahwa tasawuf akhlak ialah corak tasawuf yang mementingkan kebersihan jiwa (*tazkiyat al-Nafs*) dan menekan hawa nafsu ke titik terendah dalam rangka pembinaan akhlak dengan cara terpuji (*tahalli*), dan penampakkan nur ghaib di dalam hati (*tajalli*). Tasawuf amali ialah tasawuf yang becorak tar*ekat, yakni berbentuk lembaga tarekat semacam organisasi, di mana*

seorang salik (*murid*) di dalam menempuh jalan tasawufnya *(suluk)* memerlukan bimbingan seorang guru *(syaikh* atau *mursyid*). Corak tasawuf ini disebut amali, karena di dalam menjalani suluk, seorang murid diharuskan menjalani latihan rohani (*riyadhah*) dengan melakukan amalan-amalan atau wirid-wirid tertentu yang diajarkan oleh gurunya

Tasawuf falsafi ialah corak tasawuf yang lebih bersifat filosofis. Pembahasannya meluas ke masalah metafisika, yaitu proses bersatunya manusia dengan Tuhan, dan sekaligus membahas konsepsi manusia dan Tuhan.

Klasifikasi corak tasawuf *sunni* dan *falsafi* juga dikemukakan oleh penulis Indonesia, seperti Alwi Shihab dalam bukunya "*Islam Sufistik*". Buku itu diberi pengantar oleh K.H. Abdurrahman Wahid dengan judul: "*Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*". Pembahasan dalm buku itu, Alwi Shihab mengemukakan tasawuf Sunni di Indonesia dengan tokoh-tokohnya, yaitu Syaikh Nur al-Din ar-Raniri, Syaikh Abd al-Shamad al-Palembani, dan Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari, walaupun tokoh yang disebut terakhir ini menurut Abdurrahmad Wahid, secara pribadi menerima paham *tahallul* (baca:*hulul*): dan tasawuf falsafi dengan tokoh-tokohnya, yaitu Hamzah Fansuri dan *Syaikh* Muhyi al-Din al-Jawi.(Alwi Shihab, 2001 : p)

Sebagaimana pembalasan terdahulu, perbedaan antara kedua corak tasawuf tersebut adalah berkisar pada menolak atau menerima paham adanya persatuan sufi dengan Tuhan, dan atau

menerima atau menolak terhadap paham *wujudiyyah* (*wahdat al-wujud*). Jika dianalisis lebih lanjut baik karakterstik maupun tokoh-tokoh di kalangan tasawuf *sunni* dan *falsafi* tersebut, maka perlu dikritisi dan dikaji ulang paling tidak dalam dua hal, yaitu tentang karakteristik dan tokoh-tokohnya. Dalam hal karakteristtik antara lain disebutkan bahwa tasawuf sunni adalah tasawuf yang mengembalikan ajaranya kepada sumber al-Quran dan al-Sunnah. Dengan demikian, tasawuf *falsafi* dipandang tidak bersumber atau bahkan menyimpang dari sumber al-Quran dan al-Sunnah. Tentu saja karakteristik ini tidak bisa diterima oleh pendukung tasawuf *falsafi*, karena penilaian itu bersipat diskriminatif, meraka tetap memandang tasawuf *falsafi* masih berpegang kepada al-Quran dan al-Sunnah. Perbedaannya terletak pada pemahaman terhadap teks al-Quran dan al-Sunnah itu. Kalangan tasawuf *falsafi* boleh jadi interpretasinya menggunakan *ta'wil ba'id* sedangkan dikalangan tasawuf *sunni* menggunakan *ta'wil qarib.*(Muhammad Yusuf Musa, 1963 M : 221)

Karakteristik lain menyebukan bahwa tasawuf *sunni* mengutamakan kehidupan zuhud dan pembinaan akhlak. Karakteristik inipun tidak bisa dilepaskan dari tasawuf falsafi. Karena kehidupan zuhud dan pembinaan ahlak pada dasarnya menjadi syarat mutlak yang harus ditempuh oleh seorang sufi aliran apapun dalam rangka penyucian jiwa. Demikian pula dalam hal tokoh, boleh jadi tokoh yang selama ini dikelompokkan sebagai tokoh tasawuf *Sunni*, ketika dikaji ulang

ajarannya mengarah kepada tasawuf *Falsafi*. Tokoh al-Ghazali misalnya, yang disebut-sebut sebagai tokoh utama pendiri tasawuf *Sunni*, setelah dikaji ulang ajarannya mengarah juga kepada tasawuf *falsafi*.(Ibrahim Basyuni, t.t : 101)

Jadi supaya tidak memperluas perbincangan tentang karakteristik antara tasawuf *Sunni* dan tasawuf *falsafi,* penulis mengambil garis pembeda dengan melihat karakteristik yang paling substansial, yaitu konsep keterpisahan (*transendensi*) dan persatuan (*immanensi*) antara sufi dan Tuhan. Tasawuf *Sunni* menolak adanya persatuan antara sufi dan Tuhan, sedangkan tasawuf *falsafi* menerima adanya persatuan itu dengan mengambil konsep antara lain, *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatal-wujud*. Berkenaan dengan tokoh sufi, boleh jadi tokoh yang selama ini dikelompokkan sebagai tokoh tasawuf *sunni*, setelah ajarannya dikaji ulang dengan parameter karakteristik tersebut, dapat dikelompokkan ke dalam tokoh tasawuf *Falsafi*, atau sebagai tokoh tasawuf *sunni* yang ajarannya bercorak *falsafi.*

Kembali kepada analisis terhadap ajaran tasawuf amali, seperti tokoh tasawuf amali yaitu Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, dilihat dari latar belakang kehidupan, dia adalah seseorang yang bermazhab *Ahl al-Sunnahwaal-Jama’ah*. Di bidang ‘*aqidah*, ialah bermazhab Asy’ariah,di bidang *fiqh*, ia bermazhab Syafi’i dan Hambali, dan bidang tasawuf, ia termasuk pengagum al-Ghazali. Dengan demikian, dilihat dari mazhab dan kedalaman ajaran tasawufnya berarti beraliran *sunni*

(Ghazalian). Hal ini terlihat dari pandangan-pandangannya tentang kedekatan antara sufi dan Tuhan sampai pada tingkatan ma'rifat. Dalam konteks kesadaran *"personalitas sufistik"* tasawud amali tetap *"menjaga jarak"* untuk tidak "larut' dalam kesadaran ekstatis kesatuan wujud, seperti yang dialami sufi-sufi lain dalam barisan aliran *sakr*. Dalam sejarah sufisme, al-Hallaj, ketika mencapai tingkatan ekstatis tertinggi melakukan *"personalitas ketuhanan*" yang telah ia sadari dan kemudian mengejewantahkannya dalam kata-kata yang menyejarah hingga hari ini, *"Ana al-Haq"*. Ekstatisme Hallajian yang diikuti oleh sufi-sufi generasi lebih lanjut, sebutlah, misalnya Abû Yazîd al-Busthâmi, yang kesadaran tertingginmya tentang "personalitas ketuhanan" dimanifestasikan dalam kata-katanya yang tak kalah populer, *"Subhani, Ma A'zam Sya'ni.*

Bagi ajaran tasawuf amali, sufi sejati adalah mereka yang tetap *"menjaga jarak'* atau *"keterpisahan'* kepada Allah SWT, bahwa mereka adalah makhluk Allah SWT. Sufi sejati meurutnya adalah "pencari tuhan" *(salik)* yang berjalan di atas rel-rel yang telah digariskan Allah Swt dengan perantaran nabi-Nya, atau dengan kata lain, mereka yang perilakunya tetap mengacu pada koridor syari'ah.

Pandangan-pandangan ajaran tasawuf amali sebagaimana dikemukakan di atas, jelas menunjukkan kedekatannya dengan pandangan keterpisahan *(transedensi)* antara sufi dan Tuhan. Jika pandangan ini dibandingkan dengan konsep *ittihâd, hulul,* dan

wahdatal-Wujûd, dalam pengertian adanya keterpisahan antara sufi dan Tuhan. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menghindari kata at-*Ittihâd, al-Hulul,* dan *wahdat al-Wujûd,* bahkan dia menghawatirkan terhadap kalangan awam akan terjebak dalam ajaran-ajaran tersebut. Untuk itu, dia menggunakan kata *al-ma'rifat* dan tidak sepakat dengan konsep persatuan antara Tuhan dengan salik. Dengan demikian, corak tasawuf amali dilihat dari ajarannya tersebut adalah bercorak *sunni*. Ini dapat terlihat pada adanya isyarat penolakan terhadap paham *hulul, ittihâd,wahdat al-Wujud*.

Pembahasan lebih lanjut mengenai karakteristik ajaran tasawuf mengarah kepada corak ‘*amali(thariqati)* dalam arti berbentuk organisasi tarekat atau bercorak *akhlaqi* saja dalam arti bersifat individual. Dengan kata lain, apakah ajaran tasawuf amali mengarah kepada corak sebagai sebuah organisasi sufi *(sufi order)* yang terpola secara sistematis dan terstruktur, atau hanya bersifat pada pembinaan akhlak yang dilakukan secara individual.

Penjelasan diawal telah disebutkan makna atau arti tarekat yang mana secara etimologis, tarekat berasal dari kata Arab *"thariqah"* jamaknya *thara'iq* yang artinya jalan, keadaan, aliran, garis mengenai sesuatu.(Louis Ma'luf), Kata *thariqah* ini kemudian dibakukan kedalam bahasa Indonesia menjadi tarekat. Dalam konteks ajaran tasawuf, *thariqah* diartikan dengan jalan yang ditempuh oleh sufi untuk mendekatkan diri pada Tuhan.

Dengan kata lain, *thariqah* adalah perjalanan yang dikhususkan bagi mereka yang ingin melakukan upaya pendekatan diri kepada Allah SWT dengan harapan memperoleh kemajuan dalam tingkatan-tingkatannya.(Muhammad ‘Aqil Ibn ‘Ali al-Mahdali, 2002). Menurut J. Spencer Trimingham, tarekat adalah suatu metode praktis untuk menuntun seorang murid secara berencana dengan jalan pikiran, perasaan, dan tindakan yang terkendali secara terus menerus kepada suatu rangkaian tingkatan-tingkatan *(maqamat)* untuk dapat merasakan hakikat yang sebenarnya.(J. Spencer Trimingham, 1973 M : 3-4). Pengertian ini nampaknya merupakan pengertian *thariqah* (tarekat) secara umum, yakni terekat dipandang sebagai jalan menuju Tuhan dalam rangka mendekatkan diri kepada-Nya.

Mulanya tarekat diartikan sebagai jalan yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk tujuan berada sedekat mugkin dengan Tuhan. Tetapi perkembangan lebih lanjut tarekat kemudian mengandung arti organisasi dimana setiap terekat mempunyai guru *(syaikh)*, pengikut *(murid)*, upacara ritual, bentuk dzikir dan wirid tertentu serta memiliki aturan aturan tertentu. Nama sebuah organisasi tarekat biasanya diambil dari nama *syaikh* yang dianggap mempunyai metode tertentu dan pengalaman spiritual yang cukup tinggi.(J.Spencer Trimingham, 1973 M : 28)).

Perkembangan selanjutnya menjelaskan, bahwa setiap tarekat memiliki guru pembimbing yang disebut *syaikh* atau

mursyid, wakilnya disebut *khalifah* dan sejumlah pengikutnya disebut *murid.* Sedangkan tempat untuk melakukan latihan disebut *ribath* atau *zawiyah* atau *taqiyah*, dan dalam bahasa Persia disebut *khanaqah* Kegiatan *khanaqah* mengalami perkembangan cukup pesat pada abad ke 11 Masehi. Trimingham melaporkan bahwa mulai abad ke 11 Masehi, *ribath*, *khanaqah*, dan *zawiyah* yang memberikan tempat peristirahatan bagi sufi petualang terbesar luas ke berbagai daerah pinggiran dan perbatasan di Asia Tengah dan benua India, serta memainkan peran penting dalam pengislaman wilayah itu.

Mulanya, bentuk organisasi tarekat hanya bersifat sederhana, di mana sekelompok *murid* berkumpul di sebuah tempat bersama seorang guru (*syaikh*). Atas petunjuk *syaikh*, mereka menjalankan beberapa latihan rohani dengan ikatan persahabtan, tanpa adanya ikatan tertentu. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, timbul berbagai aturan yang kompleks dan mengikat dalam organisasi tarekat, seperti *bai'at* bagi calon *murid* yang akan memasuki sebuah tarekat tertentu sebagai bentuk perjanjian, pemakaian *khirqah* (pakaian khusus), silsilah (*isnad*) sebagai mata rantai guru-guru sufi, pemberian *ijazah*, dan sebagainya.

Perkembangan lebih lanjut, peranan *syaikh* atau *mursyid* dalam sebuah tarekat dipandang sangat dominan dan menentukan tentang tata cara latihan rohani terhadap murid-muridnya. Karena di dalam organisasi tarekat, seorang *murid* harus mengikuti dan

mematuhi apa yang dikatakann oleh *syaikh*-nya itu. *Murid* juga mempunyai tingkatan-tingkatan sesuai dengan jenjang yang ditempuhnya. Jenjang yang lazim diikuti seorang *murid* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu tingktan pemula disebut *mubtadi*, tingkat menengah disebut *mutawassih*, dan tingkatan terakhir disebut *muntahi*.(Afif Anshari, 1999 M : 35). Hubungan murid dengan *syaikh*-nya demikian dekat sehingga terjalin ikatan batin yang sangat kuat. Demikian pula antara hubungan murid-murid sesamanya. Hal inilah yang membuat organisasi tarekat digambarkan sebagai perkumpulan kekeluargaan (*sufi brotherhood*).

Pembahasan tentang tasawuf amali dan tarekat, dapat dilihat dari pengertian tasawuf menurut Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni. Hal ini penting, karena dari pengertian itu akan terlihat corak tasawufnya. Bagi Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, tasawuf diartikan dengan keluar dari akhlak tercela untuk menuju akhlak mulia. Dengan demikian, sufi diartikan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni inilah orang yang bersih dari sifat tercela, penuh dengan teladan (‘*ibrah*) mencukupkan diri hanya dengan Allah Swt dan bukan dengan manusia.

Lebih lanjut menurut taawuf amali mengartikan sufi yang sempurna (*al-sufi al-Kamil*) ialah orang yang membersihkan amal, perkataan, niat dan akhlaknya dari riya’ dan dari segala sesuatu yang dapat menimbulkan kemurkaan Allah. Ia mendekatkan diri lahir dan batinnya kepada Allah SWT serta

ta’at kepada-Nya. Ia juga berpaling dari sesuatu yang akan menghalangi kedekatanya kepada Allah SWT, seperti keluarga, harta, syahwat, dan hawa nafsu. Semua langkahnya itu harus dilandasi dengan ilmu yang bersumbur dari *al-Kitab*, *al-Sunnah*, dan petunjuk *al-Salaf al-Shalih*.

Pengertian sufi *kamil* tersebut nampak masih terkait dengan pembinaan ahklak dan hidup zuhud sebagai dasar untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Sedang landasan utama seseorang untuk menjadi sufi *kamil* adalah ilmu yang bersumber dari al-Quran, al-Sunnah, dan amaliah al-*Salaf al-Shalih*. Artinya, ajaran tasawuf amali menekankan pada pembinaan akhlak dan kehidupan zuhud secara individual dan juga secara sosial, terlihat adanya tarekat dalam bentuk organisasi sufi. Hal ini diperkuat dengan kitab-kitab yang disusun oleh ulama ulama tasawuf amali seperti Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni banyak berbentuk khutbah-khutbah atau nasehat-nasehat, ini menujukan ajaran yang dikembangakan tasawuf amali adalah bersifat keorganisasian, dan juga bahwa tarekat Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menekankan adanya dzikir-zikir bersama. Tarekat itu Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni dasarkan al-Kitab, al-Sunnah, dan mengikuti jejak *al-Salaf al-Shalih*.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa tasawuf amali berintikan ajaran al-Quran, as-Sunnah, dan amaliah *al-Salaf al-Shalih*. Dengan kata lain tasawuf amali adalah syari’at yang bersumber dari al-Quran, al-Sunnah, dan amaliah *al-Salaf al-*

Shalih. Yang di jewantahkan dalam bentuknya tarekat. Jadi, jika seseorang menjalankan syari'at berarti dia menjalankan terekat. Terekat inilah yang dilakukan oleh tokoh-tokoh *Qadiriyyah*. Karenanya terekat ini disebut dengan *ThariqahQadiriyyah*. Nama *Thariqah Qadiriyya*h adalah nisbat sufi Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni dari keturunan *Ahl al-Bait*, dan adalah terekat yang beraliran kanan, artinya aliran yang lurus dan benar berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah serta amaliah *al-Salaf al-Shalih*.(Abdul Jalil Hamid, 2001).

Kata terekat (*thriqah*) bagi ajaran tasawuf amali, nampaknya, berarti jalan yang ditempuh oleh seorang untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Tetapi pada bagian lain memakai istilah-istilah yang biasa digunakan dalam tradisi tarekat dalam pengertian organisasi sufi, sehingga hal ini menjadi indikasi bahwa bercorak *'amali'* atau *thariqat.*

Istilah dalam tradisi terekat atau tasawuf amali antara lain tentang murid (*murid*) da guru (*syaikh*). *Murid* menurut tasawuf amali ialah orang yang memiliki keinginan sejatinya dan seluruh gerak batin dan lahirnya, baik untuk kehidupan akhirat maupun kehidupan dunia hanya terpusat kepada Allah Swt dan kampung akhirat. Membahas tentang murid panjang lebar dengan karyanya Syaikh Abd al Qadir Jailani yang berjudul *al-Ghunyah li Thalabi al-Haq*. Risalah ini berisikan tentang petunjuk-petunjuk bagi para *murid*. Inti dari petunjuk-petunjuk itu antara lain ialah agar *murid* bersikap zuhud terhadap kehidupan dunia,

mensucikan dirinya baik lahir maupun batin dari perbuatan maksiat dan dosa, menyibukkan diri dengan memperbanyak ketaatan kepada Allah Swt, bersabar terhadap berbagai cobaan dan bersyukur terhadap segala nikmat, bergaul dengan orong-orang *shalih* mengikuti petunjuk *syaikh*.

Hubungann murid (*murid*) dengan guru (*syaikh*) harus terjalin sebagai hubungan yang baik. Untuk itu diperlukan seorang guru (*syaikh*) yang memilki sifat-sifat yang terpuji. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, seorang *murid* harus mencari seorang *syaikh*yang *shalih*, sorang *mursyid* yang memberikan petunjuk, sorang ‘*arif* yang melaksanakan syari’at, seorang *salik* yang menjalankan *thariqah*, seorang yang merasakan puncak hakikat, sempurna akalnya lapang dada, siyasahnya baik, dan tingkat kearifannya melebihi kebanyakan orang.Kriteria tentang *syaikh* di atas menunjukkan bahwa kedudukan seorang *syaikh* dalam pandangan Syaikh ‘Abd Qâdir al-Jailâni itu demikian tinggi, sehingga seorang murid tidak boleh sembarangan dalam memilih *syaikh* yang akan menjadi pembimbingnya. Ia perlu berhati-hati dalam memiliki *syaikh*nya agar tidak tersesat dan tidak menyesatkan. Kriteria itu pula sekaligus menjadi perhatian dan, prasyarat bagi seseorang untuk menjadi *syaikh*. Ternyata seseorang untuk menjadi *syaikh* itu tidak mudah. Ia harus *shalih*, menjalankan syari’at, mengetahui *thariqah*, merasakan hakikat, dan seterusnya sebagaimana dikemukakan di atas. Dengan demikian, kedudukan seseorang untuk menjadi *syaikh* diperlukan kriteria yang cukup erat.

Tugas seorang *syaikh* menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni ialah memperhatikan seorang *murid* yang dibimbingnya. Ia hendaknya memberikan apa yang ia anggap paling tepat, bermanfaat dan mulia bagi *murid*, karena *murid* adalah amanat Allah SWT. *Syaikh* juga harus memperhatikan keadaan murid yang berbeda-beda, dan perbedaan itu sangat beragam. *Syaikh* yang sempurna (*syaikh al-kamil*), demikian kata Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, ialah *sayikh* yang memberi manfaat kepada *murid*-nya baik cita-cita, perbuatan, maupun ucapanya. Ia menjaga *murid*-nya baik dalam keadaan hadir maupun tidak hadir, bahkan ketika tempat *murid*-nya jauh, maka *syaikh* harus mencarinya dengan isyarat hatinya. Nampaknya selain bimbingan yang bersifat lahirlah, *syaikh* juga harus membimbing *murid*-nya secara batiniah sekalipun jarak antara *murid* dan *syaikh* itu berjauhan.

Sebaliknya, sikap *murid* kepada *syaikh* hendaknya berpegang teguh pada semua petunjuk *syaikh*-nya, dan ia berusaha menunaikanya secara lahir dan batin tanpa menambahkannya. Bahkan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengutip pendapat yang mensyaratkan sikap murid terhadap *syaikh* seperti mayit dihadapan orang yang memandikanya atau seperti anak kecil di hadapan ibunya). Artinya, seorang *murid* harus menyerahkan diri secara bulat kepada *syaikh*nya. Tetapi pada bagian lain, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni bersikap terbuka, bahwa murid boleh bertanya kepada *syaikh* pada satu, dua, atau tiga kali pertanyaan tentang sesuatu yang tidak

dipahami, dengan catatan *murid* harus mengindahkan adab dan bersikap hormat, kecuali jika *syaikh* bersikap diam, maka pertanyaan itu harus dihentikan. Sikap diam adalah sebagai pertanda *sayikh* kurang menyukai pertanyaan yang diajukan oleh *murid* itu. Ketika terrjadi sikap *syaikh* demikian, maka *murid* harus bersikap diam dan tidak boleh meneruskan pertanyaan itu. Istilah lain yang digunakan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, dan istilah itu lazim digunakan dalam dunia tarekat adalah pemakaian *khirqah* dan pemberian *ijazah.* Pemakaian *khiraqah* merupaka tradisi tarekat, di mana seorang *murid* ketika telah mencapai tingkat kesufiannya, ia dapat mengenakan pakaian khusus yang disebut dengan *khirqatal-Shufiyyah*. Pakaian itu dikenakan oleh guru (*syaikh*) kepada *murid*-nya sebagai simbol kesufian. Jadi pemakaian *khirqah* adalah semacam tanda pelantikan atau wisuda dari seorang *syaikh* kepada *murid*nya yang telah mencapai tingkat kesufiannya. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, khirqat *al-Shufiyyah* boleh saja dikenakan kepada mereka yang telah mencapai tingkat kesufiannya, tetapi yang terpenting bagi sufi adalah sikap batin dan perilaku lahirnya yang dilandasi dengan taqwa, baik dalam keadaan tersembunyi maupun dalam keadaan terang-terangan, berdzikr kepada Allah SWT dengan suara rendah (*sirr*) atau suara nyaring (*jahr*). Ikhlas dalam beragama, dan zuhud terhadap kepangkatan dan kesenangan dunia. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni).

Pernyataan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas menunjukkan bahwa dia bersikap akomodatif, tetapi berpikir

maju. Di satu sisi Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membolehkan orang memakai *khirqat al-Shufiyyah*, tetapi di sisi lain dia tidak setuju kalau *khirqat al-shufiyyah* itu hanya dijadikan sebagai atribut yang bersifat simbolik berkala. Dengan demikian, bagi Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, pemakaian *khirqah* dipandang tidak seberapa penting. Tetapi yang paling penting bagi dia adalah sikap batin dan prilaku lahir yang mencerminkan keta’atan kepada Allah. *Khirqah* itu, demikian kata Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, hanyalah dari segi lahir, adapun perkara batin, sebagai perbendaharaan kegaiban yang hanya tertuju kepada Allah, hanya di sisi-Nya kunci kegaiban itu dan tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 81). Di sini lagi-lagi lebih menekankan pada sikap batin sebagai cerminan bagi seorang sufi, bukan pada pakaian lahirnya. Namun demikian, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni membolehkan orang memakai *khirqah* sebagai pakaian lahir. Sebab, ada kemungkinan dengan pakaian itu akan berpengaruh terhadap sikap batin dan prilaku lahir seorang sufi. Untuk itu, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni juga menekankan keikhlasan sebagaimana dikemukakan di atas.

Mengenai pemberian *ijazah*, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan: “kamu mencari *ijazah* dari kami tentang buku-buku yang kami susun dan qashidah-qashidah yang berbentuk *nadzam*, maka itu telah kami berikan *ijazah* itu kepada kamu, karena mengharapkan manfa’at dan keberkahan do’a dari kamu”. Demikian pula tentang ilmu-ilmu agama yang

bermanfa'at telah kami ijazahkan kepada kamu dengan *ijazah tabarruk* sesuai dengan apa yang boleh kami ijazahkan, baik secara khusus maupun secra umum.[59] *ijazah* juga telah kami berikan kepada kamu tentang wirid-wirid (*al-Awrad*), *dzikir-dzikir* (*al-Adzkar*), sesuai dengan urutan-urutannya.

Pemberian *ijazah* bagi Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni nampaknya dapat ditunjukan kepada siapa saja yang menghendakinya dengan adanya bai'at (*musafahah*) terlebih dahulu dari seorang syaikh kepada murid. Hal ini menunjukkan bahwa tarekat yang dikembangkan oleh Syaikh Abd qadir al-Jailani adalah tarekat dalam bentuk organisasi yang ketat. Sebab, tarekat dalam bentuk organisasi, *ijazah* menjadi penting yang harus diterima oleh seorang *murid* dari *syaikh*-nya. Demikian pula bai'at harus dilakukan ketika seseorang memasuki sebuah tarekat. Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni nampaknya di sini mensyaratkan adanya bai'at atau pemberian *ijazah* secara formal. Istilah lainya dalam tradisi tarekat yang terkait dengan pemakaian *khirqah* dan pemberian *ijazah* adalah silsilah, yaitu mata rantai dari siapa ajaran tasawufnya itu diperoleh. Urut-urutan penerimaan ajaran yang diperoleh oleh seorang murid dari gurunya disebut dengan *silsilah*. Dalam tradisi tarekat *silsilah* ini menjadi penting, karena selain sebagai penilaian terhadap keabsahan suatu ajaran, juga sebagai pengakuan dan penghormatan seorang murid kepada guru dengan tujuan memperoleh keberkahan atau *karamah* dari ilmu yang diterimanya. Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni menyebutkan

silsilah berkenaan dengan pemakaian *khirqah*-nya itu dari tokoh-tokoh ulama sufi yang agung. Di antara ulama sufi yang telah memberikan kirkah kepadanya alah Syaikh Abu Sa'id al-Makhzumi.(M.A.Cassim Razvi, 2004 M: 83)

Pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh tokoh ulama tasawuf amali yaitu Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas dapat dimengerti bahwa corak tasawuf yang dikembangkan oleh Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah sebenarnya adalah *amali*, yakni pembinaan akhlak yang dilakukan secara individual dan bersama jam'ah (organisasi). Dengan demikian dapat diambil kesimpulan bahwa ajaran tasawuf amali menjadi sebuah tarekat dalam pengertian organisasi. Hal itu didukung pula oleh ajaran tasawuf amali yaitu tradisi tarekat, seperti sistematika wirid-wirid, kriteria *syaikh*, petunjuk praktis untuk para murid, pemberian *ijazah*, pemakaian *khirqah*, dan penyebutan silsilah. Maka wajar di kemudian hari ajaran tasawuf Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni disebut sebagai nama tarekat Qadiriyyah karena memang dia adalah salah seorang tokoh sufi yang penting penting dan menonjol, nisbat dari nama Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni.(Ahmad Djalil, 2000 M : 25).

BAB IV

LANGKAH LANGKAH MENUJU TASAWUF AMALI BAGI PENCARI TUHAN

A. Berhati hati Makan dan Minum

Mengkonsumsi makan tidak hanya berdampak bagi fisik, makanan yang dikonsumi berdampak pula pada kondisi psikologis. Hadist Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa "Perut adalah pusat segala penyakit" penyait disini bukan hanya penyakit pada fisik semata, tetapi juga pada yang non fisik, etika, psikologis dan sejenisnya. Akbat dari mengabaikannya kondisi perut, berdampak fatal pada seluruh kegiatan manusia, yang berdampak juga pada kegiatan nafs. Bisa juga terjadi hal yang sebaliknya, kesehatan tubuh berdampak pada kesehatan psikis (Syaikh Imam Sya'roni, t.t. : 4)

Imam Zarnuji menganjurkan bahwa sekiranya bagi setiap penuntut ilmu itu bersikap wara', karena hanya dengan sikap wara' tersebut ilmunya akan berguna, belajar menjadi mudah dan mendapatkan pengetahuan yang banyak, lebih tegasnya lagi dijelaskan bahwa diantara sikap wara' tersebut juga menjauhkan diri dari golongan yang berbuat maksiat dan kerusakan, perut tidak terlalu kenyang, tidak banyak tidur dan tidak banyak bicara yang tidak ada gunanya, bahkan karena hati-hatinya Az-Zarnuji

menganjurkan agar senantiasa menghindari dari makanan dari pasar, karena makanan pasar dikhawatirkan najis dan kotor. (Al-Zarnuji, 1367 H).

Syari'at Islam sangat menekankan pada umat agar mengkonsumsi makanan yang halal lagi baik, dan sangat menganjurkan agar menjauhi makanan yang haram. Taklif (beban syari'at) tersebut berdasarkan beberapa dasar hukum sebagai berikut: Dalam rangka mencapai ma'rifat Allah Swt, pada umumnya kaum sufi menekankan ajarannya pada penjagaan kesucian jiwa, yang di antannya dilakukan dengan cara menjaga diri dari makanan haram. Halal haram dalam perspektif sufistik lebih dihayati sebagai sarana untuk ma'rifat Allah Swt. Orang-orang sufi biasanya lebih wara'(menjaga diri) dari hal-hal yang diharamkan oleh syariat.

Untuk menjaga dan mengasah kecerdasan spiritual, emosional dan intelektual secara terpadu (ESQ), di antaranya bisa dilakukan dengan menjaga pola makan, yang di dalamnya adalah menjaga diri dari makanan – juga minuman – haram. (Muhammad Amin al-Kurdiy, 1995M/1415H.).

Adapun dasar dari pentinganya faktor makanan dalam ajaran tasawuf Amali adalah Al-Qur'an: Surat Al-Baqarah Ayat 168:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ

Wahai manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat dibumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh setan itu musuh yang nyata bagimu.

Adapun hadistnya terdapat dalamkitab Wasiyatul Al-Musthofa, t.t karangan Imam Al-Sya'roni, matan hadistnya adalah :

يا علىّ من اكل الحلال صفادينه ورق قلبه ولم يكن لدعوته حجابا

Artinya :

"Hai Ali barangsiapa makan makanan yang halal, maka akan suci agamanya, hatinya akan lembut, dan doanya tidak akan tertolak."

Makanan halal adalah makanan yang tidak haram, yakni yang tidak dilarang oleh agama memakannya. Makanan haram itu ada 2 macam:

1). Yang diharamkan karena zatnya seperti: Babi, bangkai, anjing, 2)Yang diharamkan karena sifatnya, seperti makanan yang tidak diizinkan oleh pemiliknya untuk dimakan atau digunakan, seperti korupsi, riba dan sebagainya. Adapun tafsirnya adalah, ayat menunjukan pada ajakan yang ditujukan bukan hanya kepada orang-orang beriman, tetapi untuk seluruh manusia sebagaimana ayat ini mengunakan kalimat **ياايّهاالنّاس** . Ini

menunjukan bahwa bumi diperuntukan Allah SWT untuk seluruh umat manusia baik mukmin, Kapir.

Ibnu Abbas menjelaskan bahwa ayat ini turun mengenai suatu kaum yang terdiri dari Bnai Saqif, Bani Amir Ibn Sa’sa’ah, Khuza’ah dan Bani Mudli. Mereka mengharamkan menuurt kemaunnya mereka sendiri memakan beberapa jenis binatang seperti onta dan domba. Padahal jenis binatang itu tidask diharamkan oleh Allah SWT.

Allah Swt memerintahkan manusia makan makanan yang baik yang terdapat di bumi yaitu planet yang dikenal sebagai tempat tinggal mahkluk hidup seperti manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan dan lainnya.Sedang makanan yang diharamkan oleh beberapa kabilah yang ditetapkan menueurt kemauan dan peraturan yang mereka buat sendiri halal di makan, karena Allah Swt tidak mengharamkan makanan itu.

Ayat dan Hadis ini mengisyaratkan tentang pentingnya pengaruh makanan dalam membentuk nilai kebaikan pada hidup manusia. Hal ini bisa merujuk pada setting histories perjalanan manusia yaitu kisah klasik yang dialami oleh Nabi Adam dan Siti Hawa yang telah dijelaskan di dalam Qur’an. Bahwa Nabi Adam dan Siti Hawa terusir dari surga dikarenakan factor makanan taitu memkan buah larangan yang dalam tafsir Showi diebut dengan buah “hintoh” buah keabadian.

Pada ayat al-Baqarah ini menjelaskan akan pentingnya faktor makanan. Bahwa dianjurkan supaya dapat mengkomsumsi

makanan yang bernilai halal dan berkualitas, tidak makanan yang bernilai haram. Karena poada hakekatnya makanan haram itu adalah sarana setan didalam menjerumuskan hidup manusia. Makanan yang haram dalam ayat ini merupakan langkah-langkah atau strategi setan dalam menghancurkan manusia, orang yang beriman dan bertaqwa wajib menjauhinya demi keselamatn hidup sampai akhirat.

Dalam hadis ini pun dijelaskan bahwa Nabi Muhammad Saw ingin mengingatkan kepada sahabat dan sekaligus mennatunya yaitu Saidina Ali Ibn Abu Thalib khususnya kepada kita bahwa makanan yang halal itu mempunyai pengaruh terhadap keberagmaaan dan sikap seseorang. Ada 3 utama pengaruh yang akan ditimbulkan oleh makanan yang halal. Pengaruh tersebut adalah:

1. Makanan yang halal itu akan berimplikasi pada kesucian hati sehingga keyakinan pada agama akan lebih murni, artinya makan yang hal itu dapat meningkatkan kualitas keimanan dan ketakwaan seseorang. Bagaimana relevansi antara makanan yang halal dengan peningkatan kualitas keimanan? Jawabannya adalah makaan dapat diqisaskan pada bahan bakar bagi manusia. Sebagai bahan bakar, maka makanna inilah yang berfungsi untuk menggerakan semua organ tubuh. Jadi secara jasmaniyah kita bergerak adalah karena kita makan. Dan pengaruh makanan bukan saja pafda aspek jasmaniyyah saja, melainkan juga pada aspek ruhaniyyah. Kalausaja secara

jasmaniyyah makanan bisa menggerakan organ tubuh, maka secara ruhaniuyyah makanan dapat menggerakan perangkai, akhlak, sifat manusia, baik pada akhlak yang mengarah pada kebaikana maupun pada kejelekan. Jadi dari hadis ini kiranya dapat ditemukan suatu teori bahwa *"makanan halal akan menggerakan perangai manusia menuju pada kebaikan, sementara makanan haram akan menggerakan akan menggerakan perangai manusia menuju kejelekan"* Disinilah letak maksud pengertian sabda Nabi Saw bahwa makanan halal dapat memurnikan keberagamaan seseorang. Dengan banyak mengkomsumsi makakan halal berarti mendorong manusia cenderung berbuat kebaikan, sementara perbuatan itu sendiri dapat menyebabkan niali keimanan sesorang menjadi meningkat, sebab perbuatan baik sebenarnya secara hakekat dapat mendekatkan diri sesorang hamba kepad khaliknya Allah SWT.

2. Makanan halal dapat berimplikasi dan menyebabkan hati seorang hamba menjadi lembut. Artinya bahwa makana bisa menjadi zat pencuci dan juga dapat menjadi zat yang dapat mengotori hati. Dengan kebersihan hati yang disebabkan oleh factor makanan halal akan menjadikan fungsi hati itu menjadi hidup. Hati yang hidup adalah hati yanh didalamnya ada sebuah perasaan. Hati yang hidup adalah hati yang tidak kehilangan sifat-sifat kemanusiaannya di dalamnya. "Dan hati yang hidup adalah hati yang lembut, yaitu hati yang mudah menerima berrkahan, kerahmatan, kebenaran dan sekaligus

juga mudah tersentuh oleh hal-hal yang bersingungkan dengan kemanusiaan dan jauh dari sifat keangkaramurkaan". Dan hati semacam ini akan diperoleh dari makanan yang halal.

3. Makanan halal dapat berimplikasi dan menyebabkan pada penijabahan doa. Doa sendiri menurut nabi Muhammad SAW adalah otaknya iabadah, sebagaimana dalam sabdanya:

عن انس رضى الله عنه انّ النّبى صلى الله عليه وسلّم قال الدّعاء مخ العبادة (رواه التّرميذى)

Artinya**:**Bahwasanya Doa itu adalah otak ibadah.

Doa dikatakan sebagi otak ibadah karena 2 perkara. *Pertama*, bahwa dengan berdoa berarti melaksanakan perintah Allah SWT, sebagaiamana firman-Nya: "berdoalah kepadakKu" maka doa merupakan otak ibadah. *Kedua*, bahwa dengab berdoa apabila perkaranya sukses dari Allah SWT, maka terputuslah angan-angannya dari selainNya, dan ia berdoa kepadaNya karena hajat kebutuhannya dengan mengesakanNya.

Doa merupakan ibadah, karena ia ibadah, maka secara teori ibadah baru akan diterima jika dilakukan dalam keadaan bersih dan suci. Secara zohir bersih adalah terbebas adri semua najis, sedangkan suci adalah terbebas dari segala hadas. Tuntutan kebersihan dan kesucian dalam beribadah bukan saja pada sisi zohir namun juga pada sisi batin. Dari sisi batin , kebersihan dan kesucian bisa berupa tidak adanay hal najis yang ada dalam tubuh.

B. Tazkiyatun Nafs

Sebelum kita mengetahui pengertian *tazkiyatun nafs* تزكية) (penulis terlebih dahulu menjelaskan pengertian dari nafs itu sendiri, sehingga kita benar-benar dapat mengetahui pengertian nafs menurut Imam Al-Ghazali, dan dapat mencegah terjadinya kekeliruan makna ketika memahami arti *tazkiyatun nafs,* karena ada empat istilah yang berkaitan dengan pembahasan *tazkiyatun nafs,* yaitu : *al-qalb, ar-ruh, an-nafs, dan al-aql*, dan memiliki dua pengertian fisik dan psikis pada masing masingnya.

Al-Qalb berasal dari kata qalaba ( ) atau qalbu yang berarti berubah, dan secara fisik kata qalb sendiri berarti jantung, sedangkan secara psikis qalbu berarti bolak balik antara yang kuat dan tidak kuat, tenang dan gundah dan lain sebaggainya. .Sedangkan menurut Al-Ghazali, Qalb dalam arti pertama (fisik) adalah hati jasmani (al-Qalb al-Jasmani) atau di sebut daging sanubari yang berbentuk seperti jantung pisang yang berisi darah hitam kental yang terletak di rongga dada sebelah kiri, dan erat hubungannya dengan ilmu kedokteran, dan tidak menyangkut masalah agama karena hewan dan orang matipun memiliki *qalb,* dan merupakan tempat tinggalnya roh. sedangkan Al-Qalb dalam arti kedua (psikis), menyangkut jiwa yang berarti latif, rabbani (memiliki sifat ketuhanan) dan merupkan hakikat dari manusia karena sifatnya menerima pengetahuan, dan dapat beramal sekaligus menjadi objek perintah dan larangan Allah Swt.. Syarqawi, 1987 : 56).

Istilah kedua Ar-Ruh, menurut Ibnu Manzur, Ar-Ruh berasal dari Ar-Rih (angin) hampir sama dengan pengertian An-Nafs (nafas udara), sedangkan abu haitam mengartikanya sebagai nafas yang berjalan di seluruh jasad. Sedangkan dalam arti pertama (fisik) adalah nyawa yang bersumber dalam hati jasmani, dan ruh ini memancarkan cahaya keseluruh tubuh manusia melalui urat nadi dan darah, pancaran cahayanya mendatangkan kehidupan bagi manusia sehingga jika roh ini mati, maka akan mati juga kehidupan manusia, atau dalam istilah kedokteran roh dalam arti pertama di sebut nyawa jasmani yang halus, sedangkan Ar-Ruh dalam arti kedua (psikis) adalah bisikan *rabbani.* (Madzkur, Muhammmad Salim, 1964 : 137).

Istilah ketiga, yaitu *Nafs.* Adalah sesuatu yang menjadikan manusia terdorong melaksanakan aktivitas atau berpaling dari pelaksanaan aktivitas.(Yadi Purwanto). *Nafs* dalam arti pertama (fisik) adalah kekuatan hawa nafsu amarah, syahwat, dan perut yang terdapat dalam jiwa manusia dan merupakan sumber timbulnya akhlak tercela, Nafs dalam arti ke dua (psikis) adalah jiwa rohani yang bersifat latif, rohani dan rabbani, yang merupakan hakikat manusia yang menbedakan dari hewan dan makhluk lainya dan bisa bersifat jernih dengan mengingat Allah, sehingga terhapuslah pengaruh syahwat dan sifat-sifat tercela sehingga di namakan jiwa yang tenang

Selain derajat *muthma'inah*, jiwa memiliki dua tingkatan, tingkatan pertama dinamakan an-nafs lawamah (jiwa yang

menyesali diri sendiri) dan tingkat yang kedua dinamakan an-nafs amarah (jiwa yang menyuruh kepada kejahatan) dan inilah yang di maksud firman Allah SWT :

وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٣

"Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), Karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha penyayang. (Q.S. Yusuf: 12 : 53)

Istilah ke empat, yaitu Aql. Dalam bahsa arab Aql yaitu al-imsak (menahan), al-ribat (ikatan), al-hjr (menahan), an-nahy (melarang), dan man'u (mencegah), berdasarkan makna bahasa tersebut yang disebut orang yang berakal adalah orang yang mampu menahan dan mengikat hawa nafsunya. Sedangkan menurut pembahas lainnya Aql adalah hakikat mengetahui segala sesuatu atau aql dapat di ibaratkan sebagai sifat ilmu yang terletak pada jiwa, pengertian aqal pada tingkat pertama (fisik) ini di tekankan pada ilmu dan sifatnya, sedangkan dalam pengertian kedua (psikis) adalah aql yang memperoleh ilmu pengetahuan itu sendiri. Akal itu tidak lain adalah jiwa yang bersifat lembut (latif) dan mempunyai sifat ketuhanan (rabbani), (Syarief, Muhammad Ahmad, 1975 : 128).

Dari uraian di atas, istilah al-qlb, ruh, nafs, dan aql dalam pengertian pertama berbeda sedangkan dalam pengertian kedua memiliki bayak kesamaan dan istilah tersebut hanya memiliki perbedaan sitilah saja, namun memiliki maksud yang sama, yakni memiliki maksud yang sama, bahkan ditegaskan bahwa pada intinya jiwa hanya satu. Adapun pemberian nama yang berbeda itu di dasarkan pada fenomena yang di tampilkan dan fungsi yang dilakukannya bermacam-macam. Dan Jiwa dalam pengertian kedua inilah yang penulis maksudkan dalam pembahasan *Tazkiyatun Nafs.*

Memahami pengertian jiwa, kita sampai pada pengertian *Tazkiyatun Nafs.* Secara etimologi tazkiyat an-nafs terdiri atas dua kata, yaitu *tazkiyat* dan *an-nafs.* Kata pertama *tazkiyat* berasal dari bahasa arab, yakni isim masdar dari kata *zakka* yang berarti penyucian. Kata kedua an-nafs. Pengertian an nafs seperti yang telah di terangkan di atas, adalah jiwa dalam arti psikis atau arti kedua dari istilah qlab, ruh, nafs, dan aql yaitu jiwa. Nafs yang di maksud dari kata tazkiyatun nafs disini adalah jiwa, bukan nafs yang berarti nafsu. Dengan demiikian, secara terminologi, tazkiyatt an-nafs dapat bermakna penyucian jiwa.

Adapun pengertian *tazkiyatun nafs* secara terminologi ini memiliki berbagai definisi, seperti sa'id hawwa *tazkiyatun nafs* berarti menyucikan diri dari perbuatan syirik dan cabang-cabangnya, serta menanamkan nilaii-nilai ketauhidan dan cabang-cabangnya, serta menerapkan perbuatan sesuai dengan

nama-nama Allah Swt yang diiringi dengan beribadah kepadanya, didasari keikhlasan dan sunah Rasulullah Saw. Zainudin sardar mengartikan tazkiyatun-nafs sebagai pembangun karakter (watak) dan transformasi dari personalitas manusia, yang didukunng oleh peranan pentiing seluruh aspek kehidupan.

Berdasarkan dalam Ihya Ulum Ad-Dhin, pengertian tazkiyatun nafs pada intinya di orientasikan pada arti *takhliyat an-nafs,* (pengosongan jiwa dari sifat tercela) dan *tahliyat an--nafs* (penghiasan jiwa dengan sifat terpuji). Dari uraian-uraian di atas dapat di simpulkan bahwa *tazkiyat an-nafs* yang di maksud Al-Ghazali adalah proses penyucian jiwa manusia dari kotoran-kotoran, baik kotoran secara lahir maupun batin. *tazkiyatan- nafs* juga berarti mehilangkan sifat-sifat buruk yang dapat menghalangi jiwa manusia dalam berhubungan dengan Allah SWT, dan kemudian menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, serta membina dan mengobati jiwa sehingga hidup manusia menjadi bermakna, baik hubungan dengan Allah, dirinya saendiri, maupun sesamanya.

Tujuan tazkiyatun nafs pada dasarnya tidak terlepas dari tujuan hidup manusia itu sendiri, yaitu untuk mendapatkan kebahagian jasmani dan rohani, atau duniawi maupun ukhrawi. Kebahagian seperti itu merupakan kesempurnaan hidup manusia. Kesempurnaan yang di maksud adalah kesempurnaan yang sesuai dengan substansi esensial manusia itu sendiri, hakikat manusia sendiri adalah jiwanya, sedangkan kesempurnaan jiwa

terletak pada kesucianya. Suci atau kotornya jiwa manusia penentu bahagian atau sengsaranya hidup manusia.

Memang pada fitrahnya jiwa manusia adalah suci, namun setelah jiwa itu menempati tubuh manusia dan dunia serta sekelilingnya, ia menjadi terpengaruh oleh tuntutan-tuntutan badan baik berupa keinginan terhadap kehidupan dan kelezatan duniawi. maka dari itu manusia di tuntut untuk senantiasa mengikuti apa yang telah di turunkan Allah demi menyelamatkan kesucian jiwanya, meskipun di dalam kehidupanya mau tidak mau manusia harus menghadapi berbagai macam sifat-sifat keduniaan.

Meskipun memandang hakikat manusia adalah jiwanya, namun tidak berarti badan menjadi tidak penting keberadaanya. Sehingga dapat dijelaskaan bahwa ada dua hal yang perlu di perhatikan selama manusia berada dalam dunia ini ; pertama, perlindungan dan pemeliharan jiwanya : kedua, perawatan dan pemeliharaan badan, karena badan itu sendiri memiliki arti instrumental yang penting dan sekaligus menjadi tempat berdiamnya jiwa. Manusia yang berjiwa sempurna, pergaulan hidupnya didasari dengan ahlak yang mulia. Dengan kata lain, kemulian akhlak yag di tampilkanya melambangkan kesempurnaan jiwanya.

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa tazkiyatun an-nafs pada hakikatnya adalah untuk memperoleh kesucian dan kesempurnaan jiwa manusia, sehingga ketika berhubungan

dengan Allah, sesama manusia dan sesama makhluk lainya di sifati dengan akhhlak yang mulia.

Namun dalam Kitab Jaamiul Ushul fil Auliya menjelaskan bahwa tujuan khusus dari tazkiyatun nafs, tujuan tersebut antara lain :

Pertama, pembentukan manusia yang bersih akidahnya, suci jiwanya, luas ilmunya, dan seluruh aktivitas hidupnya bernilai ibadah ynag di mulai dari kemurnian tauhid, keluasan ilmunya, dan kesucian ibadahnya. Tujuan seperti ini di jelaskan mendsarkan pembahasan tentang aqidah dan *ibadah. Kedua* bembentukan manusia yang berjiwa suci dan berakhlak mulia baik dalam bergaulan dengan sesamaanya, yang sadar akan hak dan kewajibanya, tugas serta tannggguung jawabnya, Tujuan ini di jelaskan dalam pembahasan tentang *adat. Ketiga,* membentuk manusia berjiwa sehat dan terbebas dari perilaku tercela, tujuan ini di jelaskan dalam pembahasan tentang sifat-sifat buruk yang dapat merusak dan membahayakann jiwa manusia *(al-muhlikah)*. *Kempat* membentuk manusia yang berjiwa suci dan berakhlak mulia, baik terhadap Allah, diri sendiri, maupun manusia di sekitarnya.

Dengan kata lain dapat kita pahami bahwa, tujuan *tazkiyatun an-nafs* adalah membentuk jiwa yang bersih yang terealisasi dalam ketaatan, dan kegiatan beramal soleh dalam kehidupan, baik dalam beribadah, berkeluarga, maupun bermasyarakat. Dari tujuan ini penulis dapat menyimpulkan

bahwa *tazkiyatun nafs* mempunyai visi dan misi menyalehkan totatalitas hidup manuisa yang terlahir dari jiwa-jiwa yang suci.

Bentuk-bentuk tazkiyatun nafs. Bentuk tazkiyatun nafs pada dasarnya ada dua macam, yaitu bentuk pembinaan akhlak dan bentuk terapi jiwa

1. Tazkiyatun Nafs Sebagai Pembinaan Akhlak

Tazkiyartun nafs ditekankan sebagai pembinaan akhlak manusia, tazkiyatun nafs ini di konsepsikan untuk membentuk keindahn akhlak serta kesehatan jiwa. Manusia yang telah telah mampu mensucikan jiwanya maka tentu ia akan memiliki akhlak yang indah, dan ketika seseorang akhlak mencerminkan keindahan, maka berarti ia memiliki jiwa yang sehat.

Dari sini tazkiyatun nafs ditekankan pada latihan mengosongkan diri dari akhlak tercela dan mengisinya dengan ahlak terpuji serta rela memutuskan segala hubungan yang dapat merugikan jiwa.

Selain itu, menekankan bahwa kebaikan ahklak manusia akan tercapai jika memenuhi empat hal pokok yang mendasarinya, yaitu hikmah (kebijaksanaaan), keberanian, penahanan hawa nafsu *(iffah)*, dan keadilan atau keseimbangan (dalam ketika hal pokok tersebut).

Hikmah adalah keadaan jiwa yang dapat membedakan antara yang benar dan yang salah dalam setia perbuatan, sedangkan menurut Luqman seorang ahli hikmah yang namanya

tertera di dalam Al-Qur’an ia berkata: sesungguhnya Allah SWT menghiudpkan hati yang telah mati dengan cahaya hikmah sebagaimana ia menghidupkan bumi yang telah mati dengan air hujan.(Syekh Ahmad Atailah).

Keberanian adalah dipatuhinya akal oleh kekuatan hawa nafsu dan amarah dalam tindakan tindakan yang di lakukan, *penahanan hawa nafsu* (iffah) adalah terdidiknya kekuatan ambisi syhwat oleh akal dan syari’at, *keadilan dan keseimbangan* adalah keadan jiwa yang mampu mengatasi gerak kedua kekuatan *(nafsu dan amarah)* serta mengendalikanya agar gerak sejalan dengan nilai-nilai hikmat, sehingga akal,nafsu dan amarah berada dalam kewajaranya dan terpenuhi sesuai dengan hak nya masing-masing, di bawah kendali *akal* dan *syari’at*.

Sifat-sifat itu harus di miliki oleh setiap oarng jika seseorang kehilangan empat kebajikan itu, ia menjadi makhluk yang hina, itulah sebabnya, kempat sifat umum itu harus di terapkan melalui tazkiyatun nafs, dan dalam komteks ini dapat di pahami bahwa tazkiyatun nafs merupakan bentuk kegiatan penyucian jiwa untuk meningkatkan akhlak.(M Solihin).

Dengan demikian, kegiatan tazkiyatun nafs berkaitan erat dengan keyakinan, yaitu akhlak manusia dapat di tingkatkan. Tegasnya peningkatan akhlak ini adapat di tingkatkan melalui tazkiyatun nfas.

Setelah menjelaskan akhlak manusia dapat di ubah, di bina dan dikembangkan kearah yang baik, selanjutnya Al

Ghazali menyodorkan cara melaksaanaa pembinaan dan pengembangan ini, ia memulainya dengan menyebutkan tiga metode untuk mendapatkan akhlak yang baik.

Pertama, hakikat kemurahan ilahi, maksudnya seseorang pada dasarnya mempunyai akhlak ysng baik, sebagai sesuatu yang di berikan Allah kepadanya sejak ia di lahirkan, baik sebagai sebuah anugrah maupun secara genetic. ia diciptakan dengan pembawaan nafsu dan amarah yang mematuhi perintah akal dan syariat, bahkan hal inipun di perkuat dengan hadits nabi Muhammad SAW sebagai berikut:

> *Setiap manusia di lahirkan atas dasar agama(islam) ini sehinngga lisanya menjelaskan darinya, maka jiika kedua orangtuanya muslim ia muslim"(HR, Muslim).*

Sejalan dengan hal tersebut dan hadits Nabi Muhammad SAW tersebut, bahwa sejak manusia di lahirkan telah di anugrahi oleh Allah dengan mempuyai akhlak atau fitrah yang baik, sebagaimana firman Allah SWT berikut ini,

وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil

kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap Ini (keesaan Tuhan)", (QS. Al-A’raf : 172).(Departemen agama RI.)

Dari ayat di atas dapat di pahami bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, pada dasarnya tetap menyimpang gaung “pembenaran“ ini di dalam lubuk hati mereka yang paling dalam, dan panggilan islam tepatnya diarahkan pada sifat primordial ini yang telah mengungkapkan pembenaran, ini berarti dalam diri manusia terdapat bibit-bibit kebaikan, yang senantiasa mendorong nya untuk berbuat baik. Dorongan untuk Akhlak inilah yang sesungguhnya di sebut dengan fitrah.(Bambang Q-Anees dan Adang Hambali). ini berarti telah ada benih akhlak pada masing-masing manusia, tinggal bagaimana lingkungan pendidikan dapat mengoptimalkan benih-benih tersebut.

*Kedua***,**untuk memmperoleh akhlak yang baik itu, yaitu menempuh jalan yang paling umum, yaitu dengan menahann diri (*mujahadah*) dan melatih diri *(riyadhah)* keduanya dapat berarti bersusah payah melatih diri untuk melakukan amal perbuatan yang bersumberkan akhlak baik sehingga akhlak baik itu menjadi kebiasan, bahkan menjadi sesuatu yang menyenangkan bagi dirinya.a

*Ketiga***,**akhlak yang baik dapat di peroleh dengan memperhatikan orang-orang soleh dan bergaul dngan mereka,

secaraa alamiah, manusiia itu mempunyai sifat peniru, sehingga secaara tidak sadar seseorang dapat memperoleh kebaikan dan keburukan dari tabiat orang lain,jika seseoraang beragaul dan belajar dengan orang-orang soleh maka secara tidak sadar kebaikan-kebaikan orang-orang soleh tersebut akan tumbuh dalam dirinya, dan begitu juga sebaliaknya. Hal tersebut di perkuat dengan hadits nabi Muhammad SAW berikut:

اِنَّمَا مَثَلُ الَجليسِ الصَّالِحِ وَالَجليسِ السَّوءِكَحَامِلِ المِسكِ وَنَافِخِ الكِيرِفَحَامِلُ المِسكِ اِمَّاأن يحُذِيَكَ وَإمَّاأن تَبتَاعَ مِنهُ وَإمَّا أن تَجِدَمِنهُ ريحًا طَيِّبَةً وَنَافِخُ الكِيرِ إمَّاأن يحُرِقَ ثِيَابَكَ وَإمَّاأن تَجِدَرِيحًاخَبِيثَةً

Artinya: *perumpaman orang yang berteman dengan orang yang soleh dan orang jahat, seperti orang yang bergaul dengan orang yang memmbawa miyak kasturi dan orang yang meniup api orang yang membawa miyak kasturi, mungkin memberi miyak kepadamu atau membeli miyak kepadanya, atau paling tidak kamu akan mendapatkana bau harum darinya. Sedangkan orang yang meniup api, mungkin ia akann membakar kainmu atau mungkin kamu akan mendapatkan bau yang tidak enak darinya. (HR. Muslim).*(Imam Al-Mundziri, 2012)

Tazkiyatun nafs sebgai usaha mengobati penyakit jiwa (asqam an-nufus) dan sebab-sebabnya. Dapat di lakukan setelah seseorang mendiagnosis jenis penyakit dan sebab-sebabnya terlebih dahulu, dan untuk mendiagnosis penyakit jiwa, dapat memulainya dengan melihat keadaan jiwa seseorang.

Sedangkan untuk mengobati penyakit jiwa tersebut, ketaatan dalam beribadah adalah obatnya, sedangkan

kemaksiatan merupakan racun dari pada qalbu itu sendiri yang dapat mengotori jiwa, maka dari itu sudah sewajarnya bagi orang yang ingin menyelamatkan jiwanya hedaklah berbuat sesuai perintah atau hidayah Allah SWT, sebagaimana firman Allah SWT sebagai berikut:

مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

> *Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), Maka Sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat Maka Sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. (Q.S. Al-Israa: 15)*

Dari ayat di atas, jelaslah bahwa untuk pemyembuhan penyakit jiwa pada dasarnya merupakan tanggung jawab masing-masing individu, dan selanjutnya dalam mengobati penyakit jiwa diperlukan suatu cara bagi pemulihan kesehatan jiwa, dan cara yang di maksud adalah sebagai berikut:

> *"Penyembuhan tiap penyakit jiwa ialah dengan memotong subtansinya (maddah) dan menghilangkan penyebabnya (asbab) semuanya harus di hilangkan dengan bantuan lawan-lawanya.*

Dari pernyataan tersebut menyakini bahwa keburukan jiwa dapat di pulihkan/disembuhkan jika subtansinya dihancurkan atau di hilangkan penyebab keburukan itu, sehingga dari sini kita dapat mengetahui bahwa menggunakan pendekatan filsafat dengan meberlakukan teori kausalitas.

Dan semua penyebab sifat-sifat buruk itu harus di lawan dengan ilmu dan amal, seperti di katakan Al-Ghazali, t.t :

كُلَّهَااِنَّمَاتُعَالِجُ بِمَعجُونِ العِلمِ وَالعَمَلِ وَاِنَّمَاعِلَاجُ كُلّ
عِلَّةٍبِمُضَادَةِسَبَبِهَافَلنَفحَص عَن سَبَبِهَا

"Ketahuilah bahwa semua akhlak yang buruk di sembuhkan dengan ilmu dan amal. Penyembuhan tiap penyakit (atau jiwa) ialah dengan melawan penyebabnya. Untuk itu, kita harus meneliti dudlu sebab-sebanya."

Dari pernyataan di atas dapat di ketahui penyembuhan penyakit jiwa dengan obat ilmu/pengetahuan dan amal, dan yang di maksud denganpenyembuhan dengan obat ilmu/pengetahuan *(ilaj al-ilm)* disini ialah: kita mengetahui tentang sifat-sifat buruk, penyebabnya, dan akibat yang di timbulkannya yang dapat merugikan bagi kehidupan dunia maupun akhirat, sehingga ketika seseorang telah mengetahuinya, akan timbul kebencian pada sifat-sifat bruk dan ia akan berusaha untuk meninggalkanya, sedangkan penyembuhan dengan obat amal *(ilaj al-amali)* yaitu seseorang yang telah mengetahui akan akibat dari sifat-sifat buruk tersebut ia di anjurkan untuk melaksanakan ibadah atau amalan yang baik dengan tekun sehingga dapat membuang pengaruh dari sifat-sifat buruk.

Namun kedua obat tersebut yaitu ilmu dan amal dalam penerapanya memerlukan kesabaran *(shabr)* yang tinggi karena tanpa sabar tidak akan pernah ada penyembuhan, namun kesabarn disini di anggap sebagai bagian dari unsur amal dan bukan sebagai variabel tersendiri, sehingga dengan demikian

penyembuhan suatu sifat keburukan tetap pada kombinasi ilmu dan amal yang di sertai kesabaran.

Dari uraian di atas dapat di simpulkan bahwa tazkiyatun nafs di samping sebagai pembinaan akhlak, juga sebagai terapi pengeobatan jiwa. Jika tazkiyatun nafs dalam bentuk pembinaan akhlak di dasari argument bahwa akhlak dapat di bina, maka tazkiyatun nafs dalam bentuk terapi jiwa didasari dengan argumen bahwa jiwa dapat di obati.

Menerapkan *tazkiyatun nafs* kita membutuhkan metode,, dasar perlunya metode ini berdsarkan keyakinan bahwa akhlak mmanuusia dapat di tingkatkan, dan metode yang di gunakan adalah metode yang di namakan *mujahadah* (kesungguhan) dan *riyadhah* (latihan jiwa).

Sedangkan mujahadah dan riyadhah keduanya memiliki pengertian, dan adapun mujahadah berasal dari kata *jahada* yang satu rupa dengan *ijtahada,* yang beraarti berusaha keras. *Mujahadah* adalah kesungguhan dalaam melawan hawa nafsu di bawah norma-norma *syari'at* dan *akal,*dan yang di maksud dengan syari'at dan akal disini ialah misalnya membicarakan kejelekan orang lain dalan syari'at di larang sedangkan menurut akal juga tidak baik. dan adapun *riyadhah* adalah melatih diri dengan membiasakan melakukan perbuatan baik, dalam *riyadhah* ini pada fase awal merupakan beban yang sangat berat, namun pada fase akhir akan menjadi sebuah karakter atau kebiasaan yang menjadi akhlak.

Dalam *Ihya Ulum Al-Dhin*, Al-Ghazali menegaskann pandanganya bahwa peningkatan akhlak dapat di lakukan dengan tazkiyatun nafs melalui riyadhah dan mujahadah penegasan ini sesuai daengan yang di kemukakanya di dalam *Mizan Al-Amal.*

اِعلَم اَنَّ المقصُودَ مِنَ المجُاَهَدَةِ وَالرِّيَاضَةِبِالَاعمَالِ الصَّالِحَةِ تَكمِيلُ النَّفسَ
زكِيَتُهَاوَتَصفِيَتُهَاالتَّهذِيبَ اَخلَاقِهَا

Artinya:

> *"Ketahuilah bahwa tujuuan dari mujahadah dan riyadhah dengan amal soleh adalah menyempurrnakan jiiwa, menyucikan dan memurnikanya, sebagai kegiatan dalam pendidikan akhlak.*

Mujahadah melawan hawa nafsu tidak berarti mematikanya sama sekali, karena hal itu tidak mungkin, tetapi yang di tekankan dalam mujahadah disini adalah menundukan hawa nafsu di bawah norma-nroma syari'at dan akal. dan setelah menundukan/menghentikan hawa nafsu, maka setelah itu *riyadhah* harus terus menerus di lakukan dengan melaksanakan segala amal soleh dan menghiyasi dirnya dengan segala sifat terpuji *(akhlak mahmudah).*

Dari pernyataan tersbut dapat di pahami bahwa metode mujahadah dan riyadah merupakan kegiatan pendidkan dan pembinaan akhlak. Kedua metode ini bertujuan untuk memperbaiki dan memurnikan jiwa manusia. Dan dari sinilah dapat ditarik kesimpulan bahwa *mujahadah* dan *riyadhah* merupakan metode dalam *tazkiyatun nafs*

2. Wasilah-Wasilah Tazkiyatun Nafs

Dalam merealisasikan konsep tazkiyatun nafs di butuhkan wasilah dan langkah. Wasilah adalah penyambung atau saran yang harus dimiliki dalam merealisasikan program *Tzkiyatun nafs*, sedangkan langkah adalah prosedur operasional atau langkah-langkah dalam merealisasikan *tazkiyatun nafs* dari hal yang teoritis menjadi praktis. Adapun wasilah yang di konsepsikan Al-Ghazali mempunyai enam wasilah, yaitu *keikhlasan, menerima Al-Qur'an, mempelajari sirat, dzikir, memperhatikan riwayat orang-orang salaf, bersahabat dengan orang-orang soleh*. Adapun penjelasannya sebagai berikut.

Washilah pertama adalah keikhlasan, keikhlasan merupakan sifat yang harus ditanamkan terlebih dahulu bagi bseseorang yang ingin mensucikan jiwanya atau dalam beribadah kepada Allah, sebagaiman Allah SWT telah berfirman :

وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ

> *"mereka tidak di suruh kecuali untuk menyembah Allah dengan ikhlas dalam menjalankan agama"(Q.S Al-Bayyinah :5)*

Washilah yang kedua ialah menerima kitab Allah dan dalam hal ini bukan hanya sebatas menerima atau mengimani keberadaan Al-Qur'an saja tetapi harus diiringi dengan membaca, memahami, dan mengamalkan isinya. dalam menerima wasilah berupa Al-Qur'an ini merupakan syarat mutlak, krena Al-Qur'an merupakan pedoman yang efektif, yang

mengandung muatan syari’at berupa perintah dan larangan, sebagaimana ungkapan berikut :

هَذَاالنَّوعُ مِنَ الأَوَامِرِ الشَّرعِيَّةِالمطلَقَةِهُوَ الوَصِيلَةُالفَاعِلَةُلِتَزكِيَةِالنَّفسِ

> Artinya: *jenis dan perintah syara yang mutlak ini merupakan washilah yang efektif untuk menysucikan jiwa.’’(*M Sholihin)

Selain itu Al-Qur’an juga telah meningkatkan pendidikan umat islam secara bertahap dan bersifat alami untuk memperbaiki jiwa manusia dalam meluruskan perilakunya.(Manna’ Al-Qaththan, 2012)

Washilah yang *ketiga* ialah mempelajari *sirat* (perjalanan jidup) nabi Muhammad SAW. Mempelajari sirat nabi dapat membentu melancarkan proses tazkiyatun nafs bahkan dengan kita mmepelajari hal tersebut dapat mengeluarkan jiwa dari taklid buta dan dapat membawa jiwa menuju seperti yang di contohkan oleh Rasululllah SAW.

Washilah keempat, yaitu mempersiapkan diri untuk tekun melakukan dzikir kepada Allah SWT. Dalam wasilah yang keempat ini dzikir merupakan makanan pokok yang berfungsi sebagai pembersih hati sebagaimana hadit Nabi SAW:

> *“ Segala sesuatu itu ada pembersihnya, dan alat pembersih hati adalah dzikir kepada Allah Ta’ala. (*Abul laits As-Samarqandi, 1999).

Dzikirpun merupakan obat penyakit hati, sehingga jika dzikir di tinggalkan hati akan menjadi rusak, sehunbungan dengan hal ini At-Tarmidzi mengatakan seperti yang di kutip oleh Ad-Daraini :

حَيَاةُالقُوبِ الِايمَانُ وَمَوتُهَاالكُفرُوَصِحَّتُهَاالطَّاعَةُوَمَرَضُهَاالإِصرَارُعَلَ المعصِيَةِوَيَقظُهَاالذِّكرُوَنَومُهَاالغَفلَةُ

> Artinya: *Hidupnya hati dengan keimanan, matinya dengan kekufuran, sehatnya dengan ketaatan, sakitnya dengan kemaksiatan, terbangunya denagn dzikir, dan tidurnya dengan kelalaian.*

Selain itu, dzikir mengingat Allah SWT merupakan ibadah hati dan lidah yang harus senantiasa d iamalkan, sebagaiman Allah SWT memerintahkan didalam firmanya ;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾

> *"Hai orang-orang yang beriman, berzdikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya. (Q S. Al-Ahzab : 41)*

Washilah kelima, yaitu meperhatikan riwayat orang-orang salaf yang soleh, wasilah yang kelima ini, bermaksud bahwa mepelajari kisah-kisah orang soleh dapat menjadi motivasi dalam melakukan penyucian jiwa, karena perilaku mereka menggambarkan kesucian jiwa yang patut di teladani. Bahkan Imam Abu Hanifah pernah berkata," Kisah para ulama

dan kebaikannya lebih aku sukai dari pada banyaknya masalah fiqih, sebab kisah mengandung tata aturan hidup sebuah komunitas.(Syaikh Abdul Fattah, 2012).

Kisah para ulama merupakan sarana terbaik untuk menananmkan keluhuran di dalam jiwa karna di dalam kisa mereka terdapat pengajaran yang baik. Hal ini di perkuat dengan firman Allah SWT:

لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ

"Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. (Q. S. Yusuf :111)

Dan *washilah* yang ke enam adalah bersahabat dengan orang orang soleh, karna hal itu dapat membantu memudahkan jalan penyucian jiwa, selain itu tingkah laku mereka dapat mengingatkan kesalahan-kesalahna yang kita lakukan, karena sebagaimana yang sudah kita ketahui peringatan berupa nasihat merupakan sesuatu yang sangat bermanfat bagi seseorang. Sebagaiman firman Allah SWT:

وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٥٥﴾

"Dan berilah peringatan, Karena Sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman." (QS. Ad-Dzariyat : 55).

3. Merealisasikan Tazkiyatun Nafs

Dalam merealisasikan tazkiyatun nafs, setelah wasilah di persiapkan langkah selanjutnya adalah merealisasikan tazkiyatun nafs itu sendiri, adapun langkah-langkah yang tazkiyatun nafs menurut Al-Ghazali di bagi menjadi dua tahap, tahap pertama adalah pengosongan dari sifat tercela dan tahap kedua adalah pengisian jiwa dengan sifat-sifat terpuji. Dua tahap tersebut dalam dunia tasawuf di sebut dengan istilah *Takhalli* dan *Tahalli*.(Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin). Adapun uraian dari dua langkah tersebut adalah sebagi berikut:

a) Tahap *pertama* pembersihan dari sifat-sifat tercela *(tahalli)*

Dalam membahas langkah-langkah pembersihan jiwa atau diri dari sifat tercelaa menguraikanya menjadi tiga spek analisis yaitu seperti, *pengertian* sifat buruk, *alasan* di sebut sifat buruk, dan *cara mengobatinya.* Dan berikut ini merupakan perincian langkah-langkah tazkiyatun nafs dari sifat tercela. Dan induk sifat buruk itu membentuk interkoneksi dan tangga mendaki yang di mula dari sifat loba dan dan berakhir pada sifat sombong, atau seperti urutan di bawah ini:

1) Pembersihan jiwa atau diri dari sifat loba (tamak)
2) Penyucian jiwa atau diri dengan Menyucikan akses seksual
3) Penyucian jiwa atau diri dari kejahatan lisan
4) Penyucian jiwa atau diri dengan membersihkan gejolak amarah

5) Penyucian jiwa dari sifat dendam
6) Penyucian jiwa atau diri dari sifat dengki (hasad)
7) Penyucian jiwa tau diri dari cinta dunia (hub ad-dunya)
8) Penyucian jiwa atau diri dari cinta harta
9) Penyucian jiwa atau diri dari sifat bakhil
10) Penyucian jiwa atau diri dari cinta pengaruh
11) Penyucian jiwa atau diri dari sifat riya
12) Penyucian jiwa atau diri dari sifat sombong (takabur)

Dalam tahap penyucian jiwa atau diri dari sifat-sifat buruk tersebut lebih menekankan pada latihan diri *(riyadhah)* dengan dasar ilmu dan amal, Contoh: seperti halnya ketika membersihkan jiwa atau diri dari sifat amarah *(syiddah al-ghadab)* dengan ilmu, dengan ilmu sesorang dapat mengetahui kebaikan menahan amarah dan juga mengetahui betapa buruknya orang yang mengumbar amarah, bahkan dengan ilmu seseorang dapat mengetahui sebab-sebab kemarahan itu timbul, sebagaimana berikut:

Kemarahan seseorang akan timbul ketika maksud yang diinginkanya tidak didapat, sehingga api kemarah akan berkobar dan membakar darah di hati, dan darah yang terbakar itu mengelir ke otak, dan berlanjut keanggota badan untuk melakukan sesuatu.(Sa’id Hawwa). Adapun amal yang di lakukan adalah berusaha bersikap sabar dalam menahan gejolak amarah.

Contoh lain ketika merealisasikan penyucian jiwa atau diri dari kejahatan lidah, dengan ilmu kita dapat mengetahui pengaruh kejahatan lisan bagi kehidupan manusia, baik dunia maupun akhirat, sedangkan amal seseorang di anjurkan untuk intropeksi diri *(muhasabah an-nafs)* dalam rangka mengetahu kekurangan diri sendiri, sehingga akhirnya seseorang yang bersangkutan akan memiliki rasa malu untuk mengghibah, memfitnah, membohongi orang lain dan kejahatan lisan lainya.

Begitu juga ketika merealisasikan penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dari sifat-sifat buruk lainnya lebih menekankan pada riyadhah dengan ilmu dan amal, sehingga kalau dua hal tersebut selalu di lakukan akhirnya akan menjadi kebiasaan atau akhlak.

b) Tahap *kedua* pengisian jiwa atau diri dengan sifat-sifat terpuji (tahalli)

Pada tahap kedua memiliki perbedaan dengan tahap pertama, jika pada tahap pertama yaitu menekankan latihan diri riyadhah dengan dasar ilmu dan amal, namun pada tahap kedua ini lebih menekankan riyadhah pada dengan ilmu (kognitif), amal (psikomotor), dan hal (efektif). Penekanan pada tiga pada ketiga aspek tersebut, menggambarkan bahwa Al-Ghazali merupakan seorang sufi yang sangat memperhatikan keseimbangan antara kepentingan syari’at (lahir) dan hakikat (batin) keseimbangan tersebut sangat akan terlihat pada penjelasan mengenai esensi setiap maqqam (station) yaitu, ilmu hal dan amal ketiganya

terwujud secara berurutan, yaitu ilmu menimbulkan hal sedangkan hal mendorong terwujudnya amal, adapun sifat-sifat terpuji yang akan menjadi pengisian pada jiwa sebagai berikut :

1) Pengisian jiwa atau diri dengan sifat taubat
2) Pengisian jiwa atau diri dengan sifat sabar *(as-shabr)*
3) Pengisian jiwa atau diri dengan sifay syukur *(asy-syukur)*
4) Pengisian jiwa atau diri dengan sifat harap *(ar-raja)* dan takut (al-khauf)
5) Pengisian jiwa atau diri dengan sifat *faqr* dan *zuhud*
6) Pengisian jiwa atau diri dengan niat ikhlas dan kebenaran
7) Pengisian jiwa dengan sifat waspada (muhasabah) dan mawas (muraqabah)
8) Pengisian jiwa atau diri dengan siafat tawakal
9) Pengisian jiwa atau diri dengan sifat cinta (mahabah) rindu (syauq) dan rela (ridha)

Dalam hal ini, adapun peran daripada (riyadhah) dengan ilmu,hal dan amal, dalam mengisi jiwa atau diri dengan sifat-sifat baik seperti di atas adalah sebagaimana cnotoh berikut:

Misalnya dalam mengisi jiwa atau diri dengan sifat syukur (asy-syukur). Dengan ilmu akan timbul pengetahuan bahwa setiap setiap kenikmatan berasal dari Allah Swt, sehingga hal ini dapat menimbulkan pembawaan (hal) perasaan suka cita terhadap yang maha pemurah yang bercampur dengan sikap

perendahan diri kepadanya, yang pada giliranya akan menimbulkan amal.

Dari beberapa penjelasan di atas kita dapat memahami bahwa penyucian jiwa *(tazkiyatun nafs)* dari sifat-sifat buruk dapat di lakukan terus menerus di lakukan, kemudian diisinya denagn sifat-sifat terpuji, dan apabila jiwa telah bersih dari sifat-sifat kotor serta telah diisinya dengan sifat-sifat terpuji, akhak ketuhanan akan mudah tumbuh Dan berkembang dalam diri manusia.

Ketika akhlak ketuhanan tersebut telah tumbuh dalam diri manusia, maka seseorang tersebut harus menghayati rasa atau sifat ketuhanan tersebut, adapun tahap penghayatan terhadap sifat ketuhanan tersebut di sebut dengan istilah fase *tajlli* yaitu kebiasaan yang di lakukan dengan penuh penghayatan sehingga menimbulkan kesadaran yang optimal dengan rasa cinta yang mendalam yang pada giliranya akan menumbuhkan rasa rindu kepadanya.(Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin), dan inilah yang yang sering di sebut oleh para ahli sufi sebagai *at-takhalluq bi akhlaqillah*, (berakhlak dengan akhlak tuhan). Jiwa yang telah memiliki akhlak ketuhanan tersebut pastilah di namakan akhlak yang baik, yang bersumber dari jiwa ynag *zakiyah*. Dan jiwa yang seperti inilah yang akan di bentuk oleh *tazkiyatun nafs.*

Al-Qur’an sebagai kalam Allah SWT di dalamnya terkandung pedoman bagi hidup manusia, baik dalam berhubungan dengan Alla SWT, maupun dengan manusia dan

alam sekitarnya, pedoman yang berada dalam Al-Qu’an ini merupakan peraturan untuk menciptakan kesalehan hidup dan merupakan manisfestasi dari dalam diri manusia. Dan di dalam Al-Qur’an kita dapat menemukan ayat yang berbicara tentang penyucian jiwa, dan penulis akan mngenengahkan ayat Al-Qur’an yang berbicara tentanng *tazkiyatun an-nafs,* dengan maksud untuk melihat sejauh mana konsep *tazkiyatun an-nafs* mempunyai landasan *naqliyah*, adapun ayat-ayat tersebut sebagai berikut:

وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدۡنَآ ۛ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap Ini (keesaan Tuhan)",(Q. S. Al-A’Raf: 172)

Firman Alllah Swt dalam Al-Qur’an :

وَنَفۡسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾

Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya) . Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan

dan ketakwaannya . Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu . Dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya . (Q. S As-Syams 7-10)

Ayat di atas berbicara tentang penyempurnaan penciptaan manusia dan potensi yang di berikan di dalamnya, yaitu kesempurnaan penciptaan nafs, dan manusia di berikan tuhan untuk memelihra dan menyucikanya. Seruan tersebut jelas dapat kita pahami dari ayat berikut :

قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾

Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, (Q.S Asy-Syams, : 9)

Beruntunglah orang-orang yang mensucikan nafs nya dengan ketaatan kepada Allah Swt dan beramal soleh. Makna zakka di sini adalah memperbaikainya dan membersihkanya dari dosa-dosa. Pendapatini di kemukakan oleh qutaibah dan qotadah.

Begitu juga dengan penafsiran ayat :

وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾

Dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (Q.S. Asy-Syam : 10)

Ibnu Qatadah mengatakan" makna mengotori nafs-nya, yaitu menyembunyikan dengan kedurhakaan dan maksiat." Sedangkan menurut Az-Zujjaj.''makna dassaha adalah menjadikanya sedikit yang tersembunyi.

Selanjutnya, dalam ayat lain, Allah Swt juga berfirman

قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝١٤ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ۝١٥

Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman), Dan dia ingat nama Tuhannya, lalu dia sembahyang. (Q. S Al A' laa : 14-15)

Ayat *pertama* mengandung arti,"*sungguh beruntung bagi orang yang membersihkan nafs-nya*. Mereka membersihkan jiwanya dari syirik, zalim dan akhlak yang buruk, adapun ayat yang *kedua* artinya artinya dia (manusia) menyifati jiwanya dengan dzikir. Dengan demikian ayat ini mewajibkan amal bagi keridoan Allah, khususnya sholat.

Selanjutnya, dasar-dasar *tazkiyatun an-nafs*, juga terdapat dalam firman Allah Swt :

هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَـٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢

Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan hikmah (As Sunnah). dan Sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata, (Q. S Al-Jumuah: 2)

Selain di dalam Al-Qur'an, didalam hadist nabi juga banyak sabda beliau yang berkenaan dengan *tazkiyatun an-nafs.* Sesungguhnya kegiatan tazkiyatun Nafs dalam prosesnya dapat berarti menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji, keberhasialan

kegiatan ini sangan di tentukan oleh faktor *aqidah, ibadah, adat dan akhlak.* Sehingga tazkiyatun nafs dalam konteks ini tidak akan di peroleh hasilnya kecuali jika di letakan di atas keempat usur tersebut, adapun maksud dari keempat usur tersebut adalah sebagai berikut :

1. Dalam unsur *Aqidah* bahwa kesucian jiwa dapat di peroleh apabila manusia mempunyai landasan aqidah dan keimanan yang jelas, *tazkiyatun nafs* dalam unsur aqidah ini di maksudkan untuk memperoleh keteguhan iman, sehingga tazkiyatun nafs dalam kontek aqidah ini tidak akan memperoleh hasil kalau sesorang masih di hinggapi kekufuran, atau meyekutukan Allah Swt.
2. Dalam unsur ibadah, *tazkiyatun nafs* sebagai upaya seseorang untuk senantiasa melakukan amal ibadah yang sesuai dengan tuntunan *syari'at* yang di turunkan Allah Swt. Bagaimanapun dalam ibadah seorang hamba, terkandung suatu tujuan untuk memperoleh kesucian jiwa di hadapan Allah Swt. Misalnya, ibadah solat harus di dahului dengan bersuc i, dengan maksud orientasi pada kesucian jiwa yang dapat di raih. Dari sini jelas bahwa kesucian jiwa, baru dapat di raih, dengan kesuician anggota badan melalui ketentuan syari'at.
3. Dalam unsur *adat.* cara menyucikan diri dalam pergaulan hidup sebagai makhluk pribadi dan makhluk sosial. Tazkiyatan nafs sebagai upaya memebersihkan jiwa dalam

realitas pergaulan sosiial sehari-hari, baik dalam lingkungan keluarga, maupun masyarakat.

4. Dalam unsur akhlak, tazkiyatun nafs sebagai unsur penyucian jiwa dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji.

Dari uraian di atas menggambarkan bahwa konsep tazkiyatun nafs yang tersusun dari empat unsur tersebut dalam proses pelaksanaanya tidak dapat di pisahkan, karena merupakan sebuah system yang integral karena anatara unsur yang satu dan lainya dalam proses pelaksanaanya saling membutuhkan, misalnya sebagai berikut : unsur pengisian jiwa dengan sifat terpuji *(tahliyat an-nafs)* membeutuhkan unsur kesalehan pergaulan *(adat)*. Begitu juga unsur adat membutuhkan ketaatan beribdah kepada Allah *(ibadah)* hingga akhirnya unsur ibadah membutuhkan pengenalan kepastian bahwa Allah sebagai tujuan akhirnya *(aqidah).*

C.Praktek Tasawuf Amali

Pembahasan ini meliputi empat kata kunci yang akan dijelaskan. Ke-empat kata kunci tersebut adalah wirid, dzikir, do’a dan tarekat. Juga dibahas tentang bagaimana keterkaitan antara ke-empat term tersebut. Hal ini dilakukan, mengingat materi dalam ajaran tasawuf amali memuat tentang dua

pembahasan besar yaitu riyadhoh wirid dan do’a dan riyadhoh tarekat dzikir tarekat.

1. Riyadhoh Wirid dan Do’a

Wirid (bentuk jamak: *al-Awrad*) adalah bacaan-bacaan dzikr, do’a-do’a, atau amalan-amalan lain yang dibiasakan membacanya atau mengamalkannya, dan umumnya dilakukan setelah shalat wajib maupun shalat sunnah. Wirid juga bisa berarti shalat-shalat sunnah yang dilakukan oleh mukmin shaleh pada waktu tertentu, siang atau malam, yang dikerjakan secara rutin setiap hari. (Abû Thâlib al-Makki, t.t. : 109)

Sedangkan dzikr secara etimologis berasal dari kata *dzakara* yang memiliki arti “memelihara dalam ingatan”. (Louis Ma’luf, 1986 M :. 234) *Dzakarallaha* artinya memelihara Allah dalam ingatan. Maksudnya selalu mengingat dan menyebut nama Allah SWT. Dzikr adalah ucapan lisan, gerakan, maupun getaran hati sesuai dengan cara-cara yang diajarkan agama dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt; upaya untuk menyingkirkan keadaan lupa dan lalai kepada Allah SWT dengan selalu ingat kepada-Nya. Adapun kata do’a berasal dari kata yang berarti permohonan permintaan adalah suatu permohonan yang semata-mata ditujukan hanya kepada Allah SWT. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa wirid adalah bentuk amalan

yang relatif lebih bersifat normal dibanding dengan amalan dzikr dan do'a. (Imam Muhammad ibn Ismâil al-Kahlani, t.t. :211)

Dapat dikatakan bahwa wirid adalah bentuk amalan yang relatif lebih bersifat formal dibanding dengan amalan dzikr dan do'a. karena dalam wirid sudah diatur adanya ketentuan, batasan-batasan waktu, dan bentuk wiridnya. Sedangkan didalam dzikr dan do'a, tidak adanya aturan dan ketentuan sebagaimana yang terdapat dalam wirid, sehingga dalam dzikr dan do'a lebih bebas dan tidak terikat dengan apa yang di-dzikr dan di-do'a-kan, disamping juga mengenai batas waktu dzikr dan do'a itu dilaksanakan. Hal inilah yang kemudian dalam ilmu tarekat lebih suka (seringkali) menggunakan istilah wirid dalam amalan ritual ke-tarekat-annya, dan wirid seakan-akan terlihat sebagai "wadah" dari dzikr dan do'a itu sendiri. Walaupun demikian, dalam prakteknya ternyata sulit dibedakan antara ketiga istilah tersebut; ketika disebut istilah wirid, maka sebenarnya yang disebut juga adalah dzikr dan do'a sekaligus. Demikian juga sebaliknya, kalaupun dapat diibaratkan wirid adalah wadah, maka dzikr dan do'a merupakan isinya, akan tetapi, yang menjadi sasaran utama dari wirid, zikr dan do'a adalah sama, yaitu Allah Swt.

Oleh karena itu, antara wirid, dzikr dan do'a mempunyai kaitan yang sangat erat. Menurut Shihabuddin al-Qulyubi, dalam sejarahnya, pada mulanya wirid dan dzikr tidak dilakukan secara

formal, (abad ke-2 H/8 M). Pada masa itu orang berkumpul secara pribadi untuk membaca al-Quran sebagai dzikr kepada Allah SWT, dengan suara keras. Kemudian dzikr berkembang menjadi upacara ritual yang terperinci pada masa-masa berikutnya. Khususnya pada tarekat-tarekat sufi di Afrika istilah wirid telah resmi menggantikan dzikr. Dzikr atau wirid dengan demikian, tidak lagi berarti bacaan al-Quran secara umum, tetapi pembacaan rumusan-rumusan keagamaan yang pendek, yang biasanya mengandung 99 nama-nama Allah SWT yang bagus (*al-asma al-husna*) dan diulang-ulang dengan hitungan biji-biji tasbih. (Syaikh Shihabuddin al-Qulyubi, 1998 M : 67)

Dalam perkembangan selanjutnya wirid, dzikir dan do'a dalam pengertian diatas umumnya terdapat pada dunia tarekat sufi. Bentuk wirid, dzikr ataupun do'a-do'a tersebut, kemudian disusun berdasarkan silabi yang ada didalam tarekat-tarekat tersebut, sehingga bentuknya dan susunannya pun berbeda-beda antara tarekat yang satu dengan yang lainnya. Hal ini didasarkan pada ajaran dan bimbingan guru tarekat yang bersangkutan dan tujuan yang ingin dicapai melalui wirid, dzikr dan do'a-do'a.

Adapun tarekat adalah bentukan dari kata Arab *" thariq"* atau *"thariqah"* dan bentuk *plural*-nya adalah *thara'iq* atau *thuruq*, yang berarti jalan, tempat lalu lintas aliran, madzhab, metode, mode atau system. (Mahmud Yunus,1973 M : . 236).

sedangkan menurut istilah tasawuf tarekat berarti perjalanan seorang salik (pengikut tarekat), menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri, atau perjalanan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan.

Abu Bakar Aceh memberikan pengertian bahwa tarekat adalah jalan petunjuk dalam melaksanakan ibadah sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun temurun kepada guru-guru, sambung-menyambung dan rantai-berantai, atau suatu cara mengajar atau mendidik, lama kelamaan meluas menjadi kumpulan kekeluargaan yang mengikat penganut-penganut sufi yang sepaham dan sealiran, guna memudahkan menerima ajaran-ajaran dan latihan-latihan dari para pemimpinnya dalam satu ikatan. (Abu Bakar Aceh, t.t : 67)

Oleh karena itu, tarekat selamanya harus mengacu pada tuntunan Nabi, para sahabat dan tabi'in. dengan kata lain, tarekat harus dilaksanakan diatas bangunan *syari'at* dan di antara unsur utama yang biasa berlaku dalam dunia tarekat adalah adanya seorang *syaikh* yang mempunyai tugas membimbing muridnya. Mereka harus memenuhi krieeria seperti yang dijelaskan oleh al-Junaid al-Bahgdadi (w. 297 H), yakni harus menguasai ilmu *syariat*, menjauhi yang haram, *zuhd* dalam hidup didunia, dan

qana'ah. Unsur tarekat selanjutnya adalah *murid*, yang berarti orang yang berkehendak untuk menempuh jalan tasawuf dibawah bimbingan seorang *syaikh* dengan ketaatan penuh. Unsur penting lainnya adalah *Bai'at* (janji setia) antara *murid* dengan *syaikh*-nya, yang merupakan salah satu tali pengikat agar dapat *istiqamah* (konsisten) dalam menempuh jalan menuju Allah Swt. (Ahmad Zahro, 1999 M : 43) Disamping juga ada tata laksana dalam pengamalannya, yaitu wirid atau dzikr disamping ratib, menari, bernafas, dan sebagainya. Kesemuanya harus mengacu kepada ketentuan *syari'at*. Dalam kaitan ini, Abu Bakar Aceh memberikan penjelasan, bahwa syariat itu merupakan peraturan, tarekat merupakan pelaksanaan hakekat merupakan keadaan dan *ma'rifat* itu adalah tujuan akhir dari perjalanan mistis seorang *salik*. Oleh karena itu, sekiranya ada anggapan miring tentang praktek-praktek tarekat, hal itu merupakan realitas yanmg tidak dapat diabaikan, karena memang dalam kenyataannya, seringkali dijumpai praktek-praktek tarekat yang keluar atau bahkan ada diluar bangunan syari'at tadi.

Jelaslah bahwa wirid, dzikr dan do'a dalam ajaran tasawuf Amali adalah amalan yang sangat penting, bahkan menjadi bagian yang tidak terpisahkan. Mengingat wirid, dzikr dan do'a begitu urgen dalam amalan. Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni mengibaratkan seakan-akan sebagai ibadat yang hampir sama kedudukannya dengan ibadah sehari-hari yang diwajibkan

kepada orang Islam dan rukun agamannya. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni masih menganggap wirid, dzikr dan do’a sebagai amalan yang sunnah bukan sesuatu yang wajib.

Adapun macam-macam wirid dalam ajaran tasawuf Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni dapat dikemukakan sebagai berikut :

Pertama, Wirid berupa Shalat-shalat Sunat *(al-Nawafil).* Shalat-shalat sunat dalam pembahasan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni berkenaan dengan wirid, pada dasarnya meliputi semua jenis shalat sunat. Tetapi nampaknya Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni lebih menetapkan pada shalat sunat tertentu, yaitu shalat sunat rawatib, shalat witir, shalat sunat hajat, shalat sunat dhuha, dan shalat sunat malam hari (*qiyam al-lail*). Pada bagian lain Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni juga menyebut shalat sunat tasbih dan shalat sunat menghindari siksa qubur *(al-Shalat li-raf’i ‘Adzâbi al-Qabr),* shalat sunat untuk perlindungan (*shalat al-Kifâyah)* dan shalat sunat untuk meredam rasa dendam menuruti hawa nafsu *(shalat al-Khushamâ’)* serta shalat sunat mutlak malam hari. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menyebutnya karena shalat-shalat sunat tersebut dipandang sebagai shalat-shalat sunat yang utama dan pokok yang perlu dijadikan wirid. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 78)

Tetapi kemungkinan Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak membatasi hanya shalat-shalat sunat tersebut di atas saja yang bisa dijadikan sebagai wirid. Kenyataannya, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni mengemukakan contoh al-Salaf al-Shalih, seperti ‘Ali Zainal ‘Abidin Ibn al-Husain mengerjakan shalat sunat sehari semalam sebanyak seribu raka’at, sebagian mereka ada yang mengerjakannya lima ratus raka’at, dan sebagian yang lain ada yang mengerjakan tiga ratus raka’at. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni , 2001 M: 21) Artinya, jumlah raka’at yang demikian banyak menunjukkan bahwa tidak hanya shalat-shalat sunat yang di sebutkan di atas saja yang dikerjakan mereka. Namun demikian, menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, bahwa amal sedikit tapi dikerjakan dengan kontinyu itu lebih baik daripada amal banyak tapi dikerjakan dengan putus-putus. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni juga menyatakan sikap jalan tengah dalam mengerjakan sesuatu, termasuk wirid dengan shalat-shalat sunat tersebut. Artinya, shalat-shalat sunat itu dikerjakan dalam jumlah sedang-sedang saja sesuai dengan batas kemampuan masing-masing orang. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni , 2001 M: 58)

Penjelasan mengenai pelaksanaan wirid berupa shalat-shalat sunat, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menganjurkan agar seorang hamba mengutamakan shalat sunat yang telah ditentukan waktu dan bilangan raka’atnya, baru kemudian boleh dengan

mengerjakan shalat sunat mutlak. Hal ini agaknya dimaksudkan agar shalat sunat yang memiliki waktu dan ditentukan bilangan raka'atnya itu jangan sampai ditinggalkan karena waktunya habis untuk mengerjakan shalat sunat mutlak yang tidak memiliki waktu dan bilangan raka'at tertentu. Apabila shalat-shalat sunat yang memiliki waktu dan bilangan raka'at tertentu itu selesai dikerjakan, maka barulah shalat sunat mutlak dapat dikerjakan.

Ulama ulama tasawuf Amali menyebut shalat-shalat yang telah ditentukan waktu dan bilangan raka'atnya itu sebagai berikut: (1) shalat sunat rawatib; shalat sunat ini dikerjakan sebelum dan sesudah shalat-shalat fardhu (al-maktubat). Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni tidak menjelaskan shalat sunat rawatib secara rinci, sebab menurut dia hal itu sudah dikenal dan masyhur.

Shalat sunat yang nomor (2) menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah shalat sunat Witir *(shâlat al-Witir)*; bilangan raka'at shalat sunat ini sebanyak-banyaknya sebelas raka'at, dan seyogyanya paling sedikit tidak kurang dari satu raka'at.Waktu yang paling utama dikerjakan pada tengah malam . Tetapi bagi mereka yang tidak terbisa bangun malam, shalat hajat dapat dikerjakan setelah shalat Isya.

Shalat sunat yang nomor (3) menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah shalat sunat Hajat *(shâlat al-Hâjat)*;

bilangan raka'at shalat sunat ini sebanyak-banyaknya delapan raka'at, dan seyogyanya paling sedikit tidak kurang dari dua raka'at.Waktu yang paling utama dikerjakan pada tengah malam. Mengenai shalat Hajat ini Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan :

Menurut hadits Abu Hasyim al-Ayyili, dari Anas Ibn Mâlik, Rasullah bersabda :

> Apabila seseorang mempunyai kebutuhan yang amat mendesak, memohon pertolongan Allah SWT, maka hendaklah ia berwudlu dan menyempurnakan wudhunya, lalu melakukan shalat dua raka'at. Pada raka'at pertama, hendaklah ia membaca al-fateha dan ayat kursi; dan pada raka'at kedua, membaca al-fateha dan surat *'Amanarasulu…..* (QS : ayat 285-286). Lalu setelah tasyahhud dan salam, hendaklah ia membaca do'a ini agar hajatnya terpenuhi ((Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni , 2001 M: 72)

Shalat sunat yang nomor (4) adalah shalat sunat Dhuha; bilangan raka'at shalat sunat ini sebanyak-banyaknya delapan raka'at, ada yang berpendapat dua belas raka'at, dan paling sedikit dua raka'at.Waktu mengerjakannya yang paling utama ialah pada waktu hari mulai siang sekitar seperempatnya. Shalat sunat yang nomor (5) adalah shalat sunat yang dikerjakan antara waktu Maghrib dan Isya; dengan shalat *al-Awwabin* (kembali kepada Allah). Bilangan raka'atnya paling banyak dua puluh raka'at, tetapi kata Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, enam raka'at

saja sudah cukup. Waktu antara Maghrib dan Isya dipandang oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, sebagai waktu ghaflah (lalai) disebabkan dua hal, yaitu waktu itu adalah waktu orang-orang berkumpul bersama keluarga setelah mereka bekerja, dan waktu itu adalah waktu istirahat di rumah dengan hidangan makanan. Karenanya, waktu antara Maghrib dan Isya itu perlu dihidupkan (*ihya ma baina al-‘Isya ain*) dengan shalat, membaca al-Quran, dan dzikr kepada Allah SWT. Bahkan menurut dia makruh hukumnya ngobrol yang tidak bermanfaat dan tidur sesudah Maghrib, sebab itu kebiasaan orang Yahudi.

Shalat sunat nomor (6) adalah shalat sunat Tahajjud di malam hari *(shalat al-lail)*; keutamaan shalat Tahajjud hampir menyamai shalat fardhu. Urutan keutamaannya dikatakan oleh Nabi SAW. Paling utama sesudah shalat fardhu. Menurut kaum’arifin pada saat-saat qiyam al-lail, banyak sekali mengalami sentuhan-sentuhan agung dan getaran-getaran halus dalam lubuk hati mereka,yakni kenikmatan dekat dan kelezatan intim dengan Allah Swt serta kesyahduan munajat dan berdialog bersama-Nya.

Tetapi kenikmatan yang mereka rasakan ini, tidak akan dicapai kecuali dalam waktu yang cukup lama dan bersusah payah serta tahan penderitaan yang berkepanjangan dalam melaksanakan qiyam al-lail. Adapun mengenai bilangan raka’at

shalat Tahajjud berdasarkan riwayat yang paling banyak, Nabi SAW lebih sering mengerjakannya sebanyak delapan raka'at. Delapan raka'at yang sering dikerjakan Nabi itu dikerjakan dua raka'at satu salam, dan ditutup dengan tiga raka'at shalat witir.

Shalat sunat nomor (7) adalah shalat tasbih. Terkait dengan keutamaan shalat tasbih, Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni mendasarkan pada hadist Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan secara mutawatir oleh Ibnu Abbas r.a., bahwa Rasulullah SWT. Berkata kepada Abbas bin Abdul-Muththalib :

> Wahai Abbas, pamanku tercinta! aku benar-benar akan memberimu suatu hadiah! aku benar-benar akan memberimu suatu kebaikan. Aku akan memberitahukan kepadamu tentang sepuluh hal yang jika engkau lakukan, Allah SWT akan mengampuni dosa, yang pertama dan terakhir, yang lama maupun yang baru, yang disengaja atau tidak, yang kecil maupun yang besar, pribadi maupun sosial.

Shalat sunat nomor (8) yaitu shalat sunnah untuk menghindari siksa kubur *(shalat li-Raf'i 'al-Adzab al-Qabr)*. Menurut hadist riwayat 'Abdullah bin Al-Hasan, Imam 'Ali a.s. menyatakan bahwa Rasulullah saw bersabda :

> Apaila seseorang melakukan shalat sunnah dua rakaat, yang dalam salah satu raka'atnya ia membaca bagian akhir dari surah al-furqan yang di mulai dari kalimat *Tabarakal-ladzi ja'ala fi-ssama'i burujan* hingga akhir surat tersebut, lalu pada raka'at kedua membaca al-fatihah dan awal surah al-Mu'minun sampai denngan

> kalimat *Fatabarrakallahu ahsanal shadiqin,* maka ia akan aman dari tipu daya jin dan manusia. Ia akan menerima catatan amalnya dengan tangan kanannya pada hari kiamat. Ia akan terbebas dari siksa api kubur, dan terbebas dari ketakutan yang besar (faja'al akbar). Kitab itu akan mengajarinya, meski ia bukan orang yantg rajin belajar ia akan diselamatkan dari kemiskinan. Allah SWT akan menjadikannya sejalan dengan hokum, akan memberikan pemahaman kepadanya atas Kitab Suci yang Dia turunkan kepada Nabi-Nya SAW, Allah SWT akan menanamkan dalam dirinya Hujjah yang ia perlukan untuk menghadapi hari kiamat. Allah SWT akan menyinari cahaya di dalam hatinya sehingga ia tidak akan resah saat orang lain resah, dan ia tidak akan khawatir saat oramng lain merasa khawatir. Cahaya akan diberikan pada penglihatannya, cinta dunia akan dicabut dari hatinya, dan ia akan dicatat disisi Allah SWT termasuk kedalam kaum shiddiqîn. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1400 H: 141)

Adapun bilangan raka'at shalat sunat tasbih ini sebanyak-banyaknya empat raka'at, dan paling sedikit dua raka'at.Waktu mengerjakannya bisa di malam hari tapi yang paling utama ialah pada waktu malam.

Shalat sunat nomor (9) menurut Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah *shalat al-kifâyah* yaitu shalat sunat untuk memohon perlindungan kepada Allah SWT. Shalat ini terdiri dari dua raka'at yang dilakukan kapan saja boleh malam hari boleh siang hari. Pada setiap raka'atnya, hendaklah membaca al-fateha

1 kali, surat al-ikhlas 10 kali, setelah salam kemudian berdo’a minta perlindungan kepada Allah SWT.

Selanjutnya shalat sunat nomor (10) adalah shalat *sunat al-khushamâ’*, yaitu shalat sunat untuk meredam rasa dendam dari seseorang yang terlibat suatu perselisihan dan belum sempat terselesaikan. Shalat ini dimaksudkan agar dapat memaksimalkan dan menzuhudkan hawa nafsu yang terdapat pada diri manusia. Shalat ini terdiri dari empat raka’at dengan satu salam. Pada raka’at pertama, membaca al-fateha 1 kali, surat al-ikhlas 11 kali. Pada raka’at kedua, membaca al-fateha 1 kali, suarat al-ikhlas 10 kali dan surat al-kafirun 3 kali. Pada raka’at ketiga membaca al-fateha 1 kali, surat al-ikhlas 10 kali dan surat al-hakumut al-takatsur 1 kali. Pada raka’at keempat, harus membaca al-fateha 1 kali, surat al-ikhlas 15 kali, dan ayat kursi 1 kali. Kemudia setelah salam memberikan pahala shalat itu kepada orang yang terlibat perselisihan dengannya, agar Allah SWT berkenan membukakan hati sehingga mau memberikan maaaf dan tidak menuruti hawa nafsunya. Shalat sunat al-khushamâ’ ini menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni dianjurkan dilakukan pada tujuh kesempatan, yakni: pada malam pertama bulan Rajab, pada Malam Nishfu Sya’ban, pada malam Jum’at Akhir bulan Ramadhan, pada hari Raya ‘Idul Fitri, hari Raya ‘Idul Adhha, pada Hari ‘Arafah, dan terakhir pada Hari ‘Asyura (10 muharram)

Shalat sunat nomor (11) adalah shalat sunat Mutlak yang dikerjakan setiap malam selama tujuh hari. Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, shalat Mutlak di malam Ahad adalah berdasarkan hadits yang Annas Ibn Malik diriwayatkan pernah berkata : “ Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda :

> Bila seseorang melakukan shalat sunnah dua puluh rakaat dimalam Ahad, pada setiap rakaatnya ia membaca al-Fateha 1 kali, *Qulhuwallahhu Ahad* lima puluh kali, dan *Al-Mu’awwidztain* (al-falaq dan An-nas) 3 kali, lalu ia ber-Istighfar kepada Allah 100 kali, dan memohon ampunan kepada Allah untuk dirinya dan kedua orang tuanya, lalu bershalawat kepada Nabi SAW 100 kali, lalu membaca *Lahaula wala quwwata illa billahil ‘aliyyil azhim* 21 kali, lalu ia berlindung kepada kekuasaan dan kekuatan Allah SWT, maka ia berhak memperoleh pahala di hari kiamat kelak, Allah SWT akan menghidupkannya kembali bersama orang-orang yang tidak merasa takut *(al-aminin)*, dan adalah wajib bagi Allah SWT untuk memasukkannya ke-Surga bersama para Nabi. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni , 1400 H: 141)

Adapun shalat sunnah Mutlak di malam Senin *(shalat lailatu al-Itsnain*) adalah mendasarkan sebuah hadist yang diriwayatkan oleh Al-A’masy, Anas bin Malik menyatakan bahwa Rasulullah SAW. pernah Bersabda :

> Bila seseorang melakukan shalat sunnah empat Raka’at dimalam senin, pada raka’at pertama ia membaca al-Fateha 1 kali dan *Qulhuwallahuahad* 10 kali; pada raka’at kedua membaca al-Fateha dan *Qulhuwallahhu ahad* 20 kali; pada raka’at ketiga membaca al-Fateha dan Qulhuwallahhu ahad 30 kali; dan pada raka’at ke-empat

> ia membaca Al-Fatihah dan *Qulhuwallahhu ahad* 40 kali, lalu ia membaca Tasyahud dan Salam, lalu membaca Qulhuwallahu ahad 75 kali, membaca Shalawat dan Salam atas Nabi Muhammad SAW 75 kali, lalu ia menyampaikan hajatnya agar dipenuhi, maka adalah wajib bagi Allah untuk memenuhi hajatnya itu. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni , 1400 H:143)

Shalat sunat Mutlak di malam selasa *(shalat lailah al--Tsulatsa)* adalah mendasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda :

> Apabila seseorang melakuklan shalat sunnah dua belas rakaat pada malam selasa, pada setiap rakaatnya ia membaca al-Fateha sekali dan *Idjâ zâ al-nash rullah hi wal fathu* 5 kali, Allah akan membangunkan baginya sebuah rumah di surga, dan setiap isi rumah itu berukuran sepuluh kali ukuran dunia ini.

Shalat sunnah Mutlak di malam rabu *(shalat lailah al-Arbia')* adalah mendasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda :

> Bila seseorang melakukan shalat sunnah dua raka’at di malam rabu, pada setiap rakaatnya ia membaca al-Fateha sekali, dan Qul’au dzubirobbil falaq 10 kali, dan pada rakaat kedua membaca al-Fateha sekali dan Qul’audzubirobbinnas 10 kali, maka tujuh puluhribu malaikat akan turun dari setiap lapis langit, mencatat amal kebajikan baginya hingga hari kiamat.

Shalat sunnah Mutlak di malam rabu (shalat lailah al-khamis) adalah mendasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda

> Bila seseorang melakukan shalat sunnah dua rakaat dimalam kamis, diantara waktu maghrib dan isya, pada setiap rakaatnya ia membaca Al-Fateha sekali, *Qulhuwallhhu ahad* 5 kali, al-mu'awwid dzatain (al-falaq dan an-nas) lima kali, dan ketika iselesai shalat ia beristighfar kepada Allah 15 kali, serta meniatkan pahala semua itu untuk kedua orang tuanya, maka ia dianggap telah melaksanakan kewajiban terhadap kedua orang tuanya, meski sebelumnya ia berkekurangan dalam memperlakukan keduanya. Dan Allah SWT akan menganugerahkan kepadanya ganjaran sebagaimana yang ia berikan kepada para siddiqin dan syuhada. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1400 H : 145).

Shalat sunnah Mutlak di malam Jum'at *(shalat lailah al-Jum'at)* adalah mendasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda

> Bila seseorang melakukan shalat sunnah dua belas rakaat dimalam jum'at, diwaktu antara magrib dan isya, pada setiap rakaatnya ia membaca al-Fateha dan *Qulhuwallahhu ahad* sepuluh kali, maka seolah-olah ia seperti orang yang beribadah kepada Allah SWT selama dua belas tahun penuh, dengan berpuasa setiap hari dan berdzikir setiap malam selama masa itu. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1400 H : 146).

Menurut hadist lain yang diriwayatkan oleh Katsir bin Salamah, Anas Ibn Malik menyatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda :

> Bila di malam jum'at seseorang melakukan shalat fardlu Isya secara berjama'ah, lalu ia ikuti dengan melakukan shalat sunnah dua rakaat, lalu ia melanjutkan lagi dengan melakukan shalat sunnah sepuluh rakaat, pada setiap raka'atnya ia membaca surat al-Fateha 1 kali, Al-Ikhlash 1 kali, dan al-Muawwidzatain (al-falaq dan Annas) masing-masing satu kali, dan kemudian ia melakukan shalat witir tiga raka'at, lalu ia tidur berbaring disisi kanannya dengan wajah menghadap Qiblat, maka ia seperti orang yang terjaga semalaman pada malam lailatul Qadar. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1400 H : 146).

Rasulullah SAW pernah bersabda : Sampaikanlah Shalawat untukku sebanyak-banyaknya, sepanjang malam yang mulia (*al-lailatul-gharra*) dan sepanjang siang yang cerah (al-yaumu-azhar), yakni pada malam jum'at dan siang harinya.

Shalat sunnah Mutlak di malam Sabtu *(shalat lailah al-Sabt)* adalah mendasarkan hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda

> Bila seseorang melakukan shalat sunat duabelas rakaat dimalam sabtu, pada waktu antara Maghrib dan Isya, maka Allah SWT akan membangunkan baginya sebuah istana di surga. Ia bagaikan bersedekah kepada Mu'min dan Mu'minah. Iapun tidak akan tercemari oleh dosa orang-orang Yahudi, dan wajiblah bagi Allah SWT untuk memberinya ampunan. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1400 H : 146).

Pelaksanaan shalat, baik shalat sunat maupun shalat fardhu Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni menekankan agar diperhatikan bentuk lahiriah dan hakikat batiniahnya. Sebab

menurutnya, Allah SWT tidak akan menilai kecuali shalat yang ditegakkan dalam bentuk dan hakikatnya menurut semestinya. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 39). Adapun bentuknya ialah rukun-rukun dan adab-adabnya yang tampak nyata, seperti berdiri, sujud, bacaan tasbih dan bacaan lain, ruku’. Sedangkan hakikatnya ialah kehadiran hati bersama Allah SWT, keikhlasan niat yang tertuju hanya kepada-Nya, pemusatan himmah (perhatian) yang terhimpun dalam hati kepada-Nya, dan membatasi pikiran dalam shalat sehingga tidak ada bisikan yang tidak terkait dengannya sebagai adab dalam bermunajat kepada Allah SWT. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 39).

Demikian ajaran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni tentang wirid berupa shalat-shalat sunat (al-nawâfil). Apabila ajaran ini dicermati, maka dapat dipahami bahwa shalat merupakan wirid yang sangat penting dalam melakukan *taqarrub* kepada Allah SWT. Sebab shalat yang dikerjakan dengan sempurna baik bentuk lahirnya maupun hakikat batiniahnya akan dapat dirasakan kenikmatan kedekatan *(qurb)* dengan Allah SWT. Demikian pula dapat dirasakan kenikmatan munajat *(al-munajat)* dan berdialog (*al-muhadatsah*) dengan Allah SWT. Kenikmatan rohaniah seperti inilah sebenarnya yang menjadi hakikat dari perjalanan spiritual seorang sufi.

Kedua, wirid berupa bacaan al-Quran (tilâwat al-Quran). Dalam ajaran tarekat Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, bacaan al-Quran merupakan salah satu wirid yang sangat ditekankan. Menurutnya, bacaan al-Quran merupakan ibadah yang paling utama, bentuk taqarrub yang paling agung, dan ketatan yang paling mulia (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 48) Wirid membaca al-Quran, diperlukan adanya rasa kehadiran hati dan kedekatan seorang hamba dengan Allah SWT, seakan-akan ia sedang berdiolog dengan Allah SWT. Sebab wirid bacaan al-Quran seperti inilah yang akan berpengaruh pada pencerahan hati (*tanwir al-qalb*) (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 65).

Ringkasnya, wirid bacaan al-Quran menurut ajaran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni merupakan sarana pendekatan diri seorang salik kepada Allah SWT. Karena itu, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni sangat menekankan adanya kehadiran hati dan perasaan dialogis. Untuk itu, Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni juga menekankan agar seorang hamba dalam melakukan wirid bacaan al-Quran perlu memperhatikan adab-adab dalam membaca al-Quran. Cara membacanya dilakukan dengan pelan dan tartil, disertai dengan perenungan *(tadabbur)* dan pemahaman *(tafahhum)*. Sehingga dengan itu, wirid bacaan al-Quran akan berpengaruh terhadap pencerahan hati (*tanwir al-qalb*)dan diperoleh ilmu dan amal sesuai dengan maksud

diturunkannya al-Qur’an. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M :65).

Ketiga, adalah wirid berupa Belajar Ilmu Bermanfa’at. Di antara ajaran al-Haddad tentang wirid ialah wirid berupa belajar ilmu yang bermanfa’at. Sebagai wirid, belajar ilmu yang bermanfa’at tentu di perlukan waktu khusus dan dilakukan secara terus-menerus. Memang dalam Islam diajarkan bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim laki-laki dan perempuan sepanjang masa. Oleh karena itu relevan bahwa wirid berupa belajar ilmu bermanfa’at perlu disediakan waktu tertentu dan dilakukan secara terus-menerus tanpa mengenal batas waktu. Artinya, selagi hayat masih dikandung badan,menuntut ilmu tidak pernah mengenal kata selesai. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni sangat menekankan agar seseorang bersikap rakus (al-hirsh)dalam menuntut ilmu dengan cara membaca, menela’ah, dan mudzakarah. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1392 H : 130).

Ilmu yang bermanfa’at yang dimaksudkan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni ialah ilmu yang bersumber dari kitab Allah SWT (al-Quran) dan sunah Rasul-Nya (al-Hadits). Sebab menurutnya, ilmu yang diisyarahkan dari kedua sumber tersebut adalah lebih komprehensip, bermanfa’at, shahih, dan jelas. Al-Quran, menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah lautan

ilmu yang membentang luas (bahr al-muhith)dan sekaligus aliran sungai-sungainya. Artinya, al-Quran adalah sumber ilmu yang sangat luas,baik mengenai persoalan besar maupun persoalan kecil, khususnya dalam masalah agama. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1392 H : 130).

Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni memang lebih mementingkan ilmu yang akan menambah pengetahuan (ma’rifah) kepada Allah SWT, sifat-sifat-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya, dan karunia-karunia-Nya. Sebab, dengan ilmu tersebut, akan mengetahui perintah Allah SWT yang harus ditaati dan kemaksiatan kepada-Nya yang harus dihindari. Dengan ilmu itu pula akan mengajakmu bersikap zuhud terhadap kemewahan dunia dan mendorongmu untuk meraih kebahagiaan akhirat. Ilmu itu pula akan membukakan mata hatimu melihat cacat-cacat dirimu, keburukan-keburukan perbuatanmu, dari tipu daya musuh-musuhmu. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1392 H : 134).

Ilmu-ilmu tersebut, selain tercantum dalam kitab Allah SWT dan sunnah Rasul-Nya, juga dapat diperoleh dalam kitab-kitab karangan para Imam ahli agama. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menyebut beberapa kitab yang berkenaan dengan ilmu tasawuf, seperti kitab Ihyâ’Ulûm al-Dîn, karya Imam Hujjat al-Islam al-Ghazali. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni lebih sering

menyebut kitab-kitab karya al-Ghazali, seperti Ihyâ'Ulûm al-Dîn, al-Arba'in al-Ashl, Minhâj al-'Ābidin, dan Bidâyat al-Hidâyah. Menurutnya, kitab-kitab karya al-Ghazali amat penting dan sangat bermutu dalam pandangan orang-orang yang memiliki kesadaran agama, kuat pijakannya dalam ilmu serta sempurna dalam keyakinan. Pada bagian lain Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni mengatakan: Apabila anda ingin meneliti kitab-kitab yang bermanfa'at, maka anda tidak akan melihat yang lebih lengkap untuk ilmu-ilmu tersebut daripada kitab-kitab yang dikarang oleh al-Imam Hujjat al-Islam al-Ghazali. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 128).

Selain kitab-kitab dibidang tasawuf sebagai mana disebutkan di atas yang perlu dipelajari sebagai wirid, juga penting ditela'ah kitab-kitab hadis dan tafsir. Demikian itu, kata Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, merupakan pembuka hati yang menyeluruh dan cara bersuluk yang sempurna, sebagaimana dikatakan oleh beberapa dari kalangan 'Ārifin. (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 85).Dari uraian di atas, nampak bahwa ajaran Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni tentang wirid berpandangan maju. Hal itu terlihat dari wirid berupa belajar ilmu yang bermanfa'at dan menela'ah buku-buku yang bermutu, walaupun Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni lebih mementingkan ilmu keagamaan dan berhati-hati dalam memilih buku-buku yang bermutu itu. Pandangan itu dikatakan maju karena wirid selama

ini dikesankan hanya berupa dzikr dan do'a saja, dan Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni dalam hal ini memperluas makna wirid itu.

Keempat, wirid dalam ajaran tarekat Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani ialah wirid berupa dzikr dan do'a. Memang wirid berupa dzikr dan do'a dalam ajaran tasawuf pada umumnya merupakan amalan yang paling pokok dan masyhur. Sebab, dzikr dan do'a merupakan sarana *taqarrub* kepada Allah SWT yang sangat penting dan utama. Pentingnya dzikr sebagaimana dikatakan oleh sebagian kaum'Arifin adalah sebagai rukun jalan tasawuf *(rukn al-Tharîq)*, kunci pencapaian hakikat (*miftah al-Tahqîq*), dan semboyan kewalian (*mansyur al-Wilâyah*). (Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 111).

Dzikr sebagai rukun jalan tasawuf berarti dzikr tidak boleh ditinggalkan oleh seorang salik yang akan menempuh jalan tasawuf. Sebab, bagaimana mungkin seorang menempuh jalan tasawuf yang intinya adalah mendekatkan diri kepada Tuhan, sementara dia tidak berdzikr atau tidak mengingat Tuhan. Dzikr juga sebagai kunci pencapaian hakikat, artinya bahwa dzikr merupakan kunci yang dapat membuka pintu hakikat. Sebab, seorang salik akan dapat masuk kedalam hakikat apabila kunci yang dapat membuka pintunya itu telah diperoleh. Karena demikian penting posisi dzikr dalam ajaran tasawuf amali,

sehingga ia dijadikan sebagai semboyan untuk meraih derajat kewalian. Pernyataan di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni bahwa dzikr kepada Allah SWT adalah perkara yang paling agung dan utama serta sarana yang dapat menyampaikan kedekatan seorang hamba kepada Allah SWT. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 49). Buah dan hasil yang dapat dirasakkan dalam dzikr, sekurang-kurangnya ialah rasa manis *(al-Halawah)* dan kelezatanya *(al-Ladziz)* dalam beragama Islam. Sedangkan buah hasil dari dzikr yang paling tinggi adalah *ma'rifatullah* mengetahui Allah SWT dalam dirinya tidak ada yang diingat melainkan hanya Tuhan yang diingat (*al-Madzkur*), dimana dzikr hanya tertuju kepadaNya (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1412 H : 49).

Menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni fungsi dzikr adalah sebagai alat “*tazkiyat al-nafs*” atau pencuci jiwa dari segala sifat-sifat tercela guna menuju ma’rifat Allah. Sifat-sifat tercela yang dimaksud meliputi: *hasad*, iri hati, dengki; *su’dzan*, buruk sangka; *takabbur*, sombong; *ghibah*, membuka aib saudara; *kidzib*, dusta; *ghadhab*, pemarah; *hub al-dunya*, cinta dunia; *riya*, memamerkan kelebihan; *‘ujub*, merasa sempurna dari orang lain; *bukhl*, kikir. Sifat-sifat tercela semacam ini yang sebenarnya mendominasi pemikiran dan tingkah laku seseorang untuk melakukan berbagai penyimpangan dan kemaksiatan.Salah

satu cara untuk menjaga konstanitas/keajegan atau menambah keimanannya itu menurut Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah dengan “*mulazamatu al-dzikr*” atau melenggengkan dzikr, dan terus-menerus menghindarkan diri dari segala sesuatu yang dapat membawa lupa kepada Allah SWT *mukhalafat fi al-dzikr*.

Mengenai materi dzikr utama dalam tasawuf amali (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 147) adalah mengistiqamahkan lafadz dzikr *“nafi al-istbat”*[1] yaitu lafadz *lâ ilâha illa Allah*, dan dzikr ini diucapkan dalam bentuk jahar. (Sodikin Faqih, 1985 : 16)Hal ini dijelaskan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni :

> **ياقوم اضنوا شياطينكم بقول بالاخلاض لااله الا الله لانّ كلمة الاخلاض يحرّق شياطين الانس والجنّ ولانّه نار للشياطين و نور للموحّدين والاخلاص لبّ الاقوال والافوال لانها اذا دخلت منه كانت قشرا بلا لب القشر لايصلح الا النار اسمع كلاملى واعمل به فانه يخمد نار طمعك ويكسر شوكة نفسك**

> Hendaklah kaum muslimin menjadikan setan-setan pengoda mereka terbakar dan sakit, dengan ikhlas mengucapkan lafadz *lâ ilâha illa Allah*. Kalimat tahuid ini akan membakar setan dan jin karena lafadz *lâ ilâha illa Allah* merupakan api bagi setan dan cahaya bagi orang bertauhid. Ikhlas adalah intisari dari ucapndan

[1]Dzikr nafi itsbat berarti kalimat dzikr yang tidak mengakui semua Tuhan-tuhan dan menetapkan pengakuan kepada Tuhan Allah SWT yang satu tunggal. Disebut juga kalimat ikhlas, yang dapat mensuciakn hati.Lihat Shohibul Wafa Tadju al-‘Arifin, *Miftah al-Shudur* (Sukabumi: Kutamas, t.t.), p. 34

> perbuatan, karena ucapan dan perbuatan jika kosong dari ikhlas ibarat kulit tanpa biji. Kulit itu tidak pantas kecuali untuk api (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 147).

Dasar yang digunakan oleh Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah hadis Nabi SAW :

> **اضنوا شياطينكم بقول بالاخلاض لااله الا الله فانّ ّ الشيطان يضنئ بها كما يضنئ احدكم بعيره بكثرة ركوبه وشيل احماله**

> Hendaklah engkau berupaya untuk membuat setan pengoda yang ada dalam dirimu merasa sakit dengan ucapan *“lâ ilâha illa Allah”* karena setan menjadi sakit dengan ucapan ini, seperti halnya ketika salah seorang di antara kalian membuat sakit untanya dengan sering menunggangi dan mengangkut banyak beban. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 1979 M : 147).

Selain lafadz *lâ ilâha illa Allah,* materi dzikr tarekat atau tasawuf amali terdiri dari mengucapkan asmâ al-husnâ, dan mengucapkan shalwat Nabi. Adapun tata cara pelaksanaan atau struktur materi wirid dalam ajaran tarekat Syaikh‘Abd al-Qâdir al-Jailâni adalah sebagai berikut: *Pertama,* tawasul bi al-fateha yang dimulai dengan Nabi Muhammad SAW sampai kepada Syaikh‘Abd al-Qâdir al-Jailâni. Mengenai urutan silsilah ini adalah :

1. Imam al-Anbiya’ Muhammad SAW (53 sebelum H-11 H / 57-632 M.)

2. Imam ‘Ali Ibn Thalib (23 sebelum H-40 H / 600-661 M)

3. Imam Husain Ibn Ali (4-61 H)

4. Imam Zainul ‘Abidin Ibn Imam Husain (38-94 H)

5. Imam Muhammad Baqir (59-114 H)

6. Imam Ja’far Shadiq (83-148 H)

7. Imam Musa al-Kazim (w. 182 H)

8. Imam Ali al-Ridha (w. 203 H)

9. Syaikh Ma’ruf al-Karkhi (w. 201 H)

10. Syaikh Sarri al-Saqati (w. 251 H)

11. Syaikh Abu al-Qasim al-Junaidi al-Bagdadi (w. 298 H)

12. Syaikh Abu Baqar Ibn Jahdar al-Sibli (w. 334 H)

13. Syaikh Abul Wahid al-Tamimi (w. 351 H)

14. Syaikh Abu al-Faraj al-Tarsusi (w. 401 H)

15. Syaikh Abu al-Hasan al-Hakari (w. 445 H)

16. Syaikh Qadhi Abu Sa’id al-Mubarak al-Makhzumi(w. 513 H)

17. Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni (w. 561 H)

Kedua, membaca Istighfar 7x. *Ketiga* membaca asmâ al-Husnâ, yaitu: Yâ ‘Azîzu Ya Allah 100x; Ya Karîmu Yâ Allah 100x; Yâ Jabbâru Yâ Allah 100x; Yâ Sattâru Yâ Allah 100x; Yâ Ghaffâru Yâ Allah 100x. *Keempat*, membaca Shalawat Nabi. *Kelima* membaca dzikr *nafi al-itsbat* yaitu lafad *lâ ilâha illa Allah* 165x. *keenam* kemudian berdo’a kepada Allah SWT. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 89).

Pengamalan dan pembacaan materi Dzikr dalam tasawuf amali atau tarekat, disini tarekat Qadiriyyah Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas diistiqamahkan setelah mengerjakan shalat lima waktu sehari semalam. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 89) Materi-materi dzikr yang diajarkan dalam tarekat Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas kemudian mengalami perkembangan di dunia Islam, tak terkecuali di Nusantara seperti pada tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyyah yang didirikan oleh ulama Indonesia yang bernama Syaikh Khatib Sambas.

Kelima, wirid menjaga waktu *(hifz al-Auqât).* Dalam hal ini Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni menjelaskan :

واصرف الى الطاعات وقتك كلّه لاتتركن وقتا سدى متساهلاوتصير اوقات المباح
بنيّة مصروفة فى الخيرفاصح بلائتلا وزع بعون الله وقتك واصرفن كلاّ بما هو

> Pergunakan waktumu untuk taat, jangan kamu menyia-yiakan untuk menganggur dan sembrono. Jadikanlah waktu-waktu yang luang sebab niat. Melakukan dalam kebaikan maka ingatlah dengan tanpa kesalahan. Dan bagikanlah waktumu dengan pertolongan Allah SWT dan gunakanlah semua waktu dengan perbuatan yang patut dengan mengerjakan ibadah. (Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, 2001 M : 87)

Penjagaan waktu menurut Syaikh‘Abd al-Qâdir al-Jailâni merupakan hal yang sangat penting bagi seseorang untuk

mencapai ma'rifatullah. Seorang sufi harus dapat memanfaatkan semua waktunya untuk ibadah dan taat, jangan sekali-kali menyia-yiakan waktu atau melakukan kesembronoaan dan kemaksiatan. Hati yang suci akan dapat terbentuk dengan seorang sufi meninggalkan maksiat sekecil apa pun. Dan maksiat tidak akan timbul apabila seorang dapat memaksimalkan kesempatan waktu yang ada dengan banyak meningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan serta ibadah kepada Alah SWT.

Demikian Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni tentang macam-macam wirid. Apabila ajaran wirid ini dicermati, maka Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni telah membuka ruang yang cukup jelas terhadap ajaran wirid. Sebab, sementara dikesankan bahwa wirid hanya terbatas dalam hal dzikr dan do'a aja. Sehingga kesan ini berakibat timbulnya pandangan negatif terhadap tasawuf oleh semua orang yang kurang memahami ajaran tasawuf secara mendalam, bahwa tasawuf identik dengan dzikr dan do'a. Macam-macam wirid yang diajarkan Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni di atas mengesankan bahwa wirid dalam ajaran tasawuf tidak terbatas hanya pada dzikr dan do'a, tetapi berbagai aktivitas yang bermanfaat dan mashlahat untuk mengisi waktu secara rutin, disiplin dan teratur dapat dijadikan wirid. Di sini namapak Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni memilki ajaran tasawuf yang cukup maju, yaitu substansi wirid yang diajarkan Syaikh 'Abd

al-Qâdir al-Jailâni sungguh sangat positif, tidak saja untuk kehidupan akhirat, tetapi juga untuk kehidupan dunia, seperti pengembangan ilmu pengetahuan dengan *tadabbur* dan *tafahum* al-Quran.

2. Dzikir Tarekat Dalam Tasawuf Amali

Hakekat dzikir bagi kalangan sufi, dzikir merupakan sub sistem dari keseluruhan sistem ilmu tasawuf. Sistem tersebut meliputi *syari'at, tarekat, hakekat* dan *ma'rifat.* Keempat komponen tersebut saling berkait satu sama lain, meskipun berbeda orientasinya.

Orang-orang sufi berpendapat, bahwa di dalam memahami syari'at, sebagai manifestasi hubungan manusia dengan Tuhan dan atau antarsesama manusia.(*ibadah* dan *mu'amalah*), haruslah dilihat dari sudut hikmah yang lebih dalam, yang dapat memberikan akibat yang lebih mesra kepada hati dan jiwa seseorang.(Bakar Atjeh, 1984, 58). Berbeda dari itu, para ahli syari'at (*ahl al-fiqh)* memandang pengamalan hukum syara' haruslah dari segi eksistensi yang sudah digariska oleh hukum tersebut, seperti mengenai masalah sah, batal, halal, haram, wajib, sunat, makruh, mubah dan sebagainya. Dan nampaknya, mereka cenderung menekankan kepada aspek rasionalitas dan formalitasnya. Sementara itu, kaum sufi lebih cenderung menekankan kepada essensi pelaksanaan hukum

syara'. Sebagai contoh, Al-Ghazali, dalam karya besarnya, *ihya' Ulum al-Din* pernah mengklasifikasikan manusia yang beribadah menjadi tiga tingktan; golongan *'awam, khawash* dan *khawash al-khawash*. Dalam pelaksanaan ibadah puasa, misalnya, golongan pertama berpuasa hanya sekedar menahan diri dari makan, minum dan hubungan seks di siang hari. Golongan kedua, selain dari yang pertama, seluruh anggota badan harus ikut berpuasa, seperti puasanya pendengaran, penglihatan, lidah, tangan, kaki dan anggota-anggota tubuh lainnya dari dosa. Inilah yang disebut dengan puasanya orang-orang saleh. Adapun bagi golongan ketiga, sesudah cara pertama dan kedua, selanjutnya membersihkan diri dari segala sesuatu yang dapat merusakkan iman dan menghilangkan ikhlas. Dalam istilah Al-Ghazali, berupa "puasanya hati dari segala cita-cita yang hina dan segala pikiran duniawi serta mencegahnya dari selain Allah Swt secara keseluruhan". Golongan inilah yang merupakan tingkatan tertinggi,yang terdiri atas para nabi, orang-orang *siddiq* dan orang-orang *moqarabin.*

Dengan demikian, para ahli mengenal dua macam varian dalam hal pelaksanaan hukum syara', yaitu golongan *Ahli Syari'at* dan *Ahli Hakikat.* Pada yang pertama, ditujukan kepada orang-orang yang melakukan ibadah menurut hukum fiqih; sedangkan yang kedua, selain menurut hukum fiqih, juga mengerjakan ibadah dengan penuh hikmah.

Menurut keyakinan para sufi, jalan ke arah tujuan ibadah itu (*haqiqah)* tidak mudah. Orang harus menempuh cara/jalan tertentu yang dinamakan *thariqah* atau *tarekat*, dengan maksud untuk menuju kepada keridlaan Allah Swt semata. Dari perkataan *thariqah* yang berarti "jalan", dengan meminjam istilah Zamakhsyari Dhofier, dimaksudkan sebagai "jalan menuju sorga", dimana sewaktu melakukan amalan-amalan tarekat tersebut si pelaku berusaha mengangkat dirinya melampaui batas-batas kediriannya sebagai manusia dan mendekatkan dirinya ke sisi Allah Swt. (Zamakhsyari Dhofier, 1984, 39). Istilah lainnya yang lebih bersifat khusus, sering dikaitkan dengan suatu "organisasi tarekat", yaitu suatukelompok organisasi (dalam lingkungan Islam tradisional), yang melakukan amalan-amalan dzikir tertentu dan menyempaikan suatu sumpah yang formulanya telah ditentukan oleh pimpinan organisasi tarekat tersebut. Jika kedua macam pengertian tadi dipahami sebagai suatu istilah, berarti suatu cara, jalan, untuk menuju *ma;rifat* Allah, di mana untuk mencapainya diperlukan bimbingan dari seorang Syaikh dengan melewati beberapa jenjang tertentu.

Ada beberapa metode atau jenjang, tertentu yang harus ditempuh untuk menuju *ma'rifat* Allah Swt, menurut sistem yang telah diciptakan oleh masing-masing ulama tarekat tersebut. Sistem yang dipergunakan oleh Abu al-Futuh al-Suhrawardi dan

Halwatiyah misalnya, menggunakan Maqamat tujuh tingkat, dimulai dari *nafsu amarah,* meningkat ke *nafsu lawamah,* ke tingkat *nafsu mulhamah,* ke tingkat *nafsu muthmainnah,* ke tingkat *nafsu radhiyah*, ke tingkat *nafsu mardhiyah,* dan berakhir pada *nafsu kamilah*. Sementara itu Al-Ghazali mempergunakan metode introspeksi, yang juga dilakukan atas tujuh tingkat, seperti *musyarathah,* memperingati diri; *muraqabah,* mengawasi diri; *mu'aqabah,* menghukum atas diri; *mujahadah,* kesungguhan lahir batin; *mu'atabah*, menyesali diri; dan akhirnyya sampai pada *mukasyafah*, terbukanya hijab. Ada lagi yang dinamakan dengan Sistem Pendidikan Tiga Tingkat, yaitu *takhalli,* membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela dari maksiat lahir dan batin; *tahalli*, mengisi diri dengan sifat-sifat yang terpuji, yaitu taat lahir dan batin; dan akhirnya *tajalli,* memperoleh kenyataan Tuhan.

Kecuali metode diatas, ada pula yang membuat *maqamat* menjadi enam tingkatan, yaitu manusia harus *ikhlas*, yakni bersih segala amal dan niatnya; *muraqabah,* merasa diri selalu diawasi Tuhan dalam segala gerak-geriknya; *muhasabah,* memperhitungkan laba rugi amalnya, dengan akibat selalu menaambah kebajikan; *tajarrud,* melepaskan segala ikatan apapun yang akan merintangi dirinya menuju jalan itu, dan selanjutnya diisi dengan; *Isyq,* rindu yyang tidak terbatas kepada Tuhan, sehingga terjadilah; *hubb,* cinta kepada Tuhan melebihi

dirinya dan segala alam yang ada di sekitarnya. Sistem yang lain, adalah *Mulazamat fi al-Dzikr*, terus menerus berada dalam dzikir, ingat kepada Allah Swt.

Menurut para ahli tarekat, seseorang tidak akan dapat menapaki jenjang *maqam* dengan sekehendaknya sendiri. Ia harus dibimbing oleh seorang guru yang memberi petunjuk mengenai *riadhah* atau latihan-latihan dalam melakukan dzikir dan *wirid,* lainnya. Banyak sebutan yang diberikan kepada guru tarekat menurut kedudukannya. Misalnya, *nussak,* orang yang mengerjakan segala amal dan perintah agama; ‘*ubbad,* orang yang ahli dan ikhlas mengerjakan segala ibadah; *mursyid,* orang yang mengajar dan memberi contoh kepada murid-muridnya; *imam*, pemimpin tidak saja dalam segala ibadah; tetapi dalam sesuatu aliran keyakinan; *syaikh,* kepala dari kumpulan tarekat, dan kadang-kadang dinamakan juga dengan *sadah*, penghulu atau orang yang dihormati dan diberi kekuasaan penuh. Dalam bahasa parsi dinamakan *piir*, artinya pimpinan rohaniAdapun para pengikut tarekat sering disebut dengan *murid,* yaitu orang yang menghendaki pengetahuan dan petunjuk dalam segala amal ibadatnya. Dalam tarekat, ketaatan seorang murid kepada gurunya bersifat mutlak. Maksudnya, segala sesuatu yang diajarkan atau diperintahkan guru kepadanya tentang ajaran tarekat, harus dipattuhi dan dilaksanakan tanpa reserve. Hal demikian menjadikan murid harus bersikap seperti mayat bila di

hadapan gurunya, sebagaimana adigium yang terkenal di kalangan sufi, *kun amama syaikhika, kaannaka mayyitun.*

Seorang murid kadang-kadang disebut *Salik*, manakala ia sedang melakukan *suluk*,(Bakar Atjeh, 1984, 23), yakni suatu ikhtiar menempuh jalan tertentu yang beragam bentuknya dalam rangka untuk mencapai tujuan tarekat. Ada dua macam arti yang diberikan dari perkataan *suluk*. Pertama, sebagai suatu jalan, cara, yaitu cara mendekati Tuhandan beroleh na'rifat; kedua, latihan yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu untuk memperoleh sesuatu mengenai keadaan ahwal dan maqam dari salik

Banyak cara yang dilakukan orang dalam bersuluk. Orang yang memiliki jalan *ibadah*, akan senantiasa disibukkan dengan air wudlu dan sembahyangnya, mengamalkan dzikir dan segala amalan sunnah lainnya, menjaga dan melakukan wirid-wirid yang diperintahkan gurunya. Jelasnya, mereka selalu berusaha untuk memperbaiki dan menyempurnakan ibadah-ibadahnya. Sebagian lainnya memilih jalan *riadhah*, berupa latihan diri dengan bertapa *uzlah*, kontemplasi), mengurangi makan, tidur, minum. Sementara itu, banyak pula orang memilih suluk dengan latihan penderitaan, misalnya masuk sendiri-sendiri ke dalam hutan, bukit dan gunung, atau mengembara ke negeri-negeri yang jauh, dan sebagainya.

Keanekaragaman metode yang diberikan *Mursyid* kepada *Salik*nya ini, karena berbagai pertimbangan yang didasarkan pada kondisi masing-masing *salik.* Pada jalan pertama misalnya, seorang *Mursyid* melihat *Salik*nya masih harus memperbaiki dan menyempurnakan amalan ibadahnya, karena amal ibadah merupakan syarat mutlak untuk *ma'rifat Allah.* Apabila cara ini telah dapat dilaksanakan dengan baik, namun dari segi dorongan biologisnya, seperti makan, minum, seks, dan sebagainya belum terkendali, ia harus menjalani *riadhah* agar hidupnya benar-benar diarahkan kepada Allah Swt. Sementara itu, jika si *Salik* masih dipandang perlu harus membersihkan hatinya dari sifat egoisme, srperti terikat pada jabatan, materi, keluarga, sehingga melupakan kepentingan orang lain (sosial) yang tidak langsung menguntungkan dirinya, maka sifat seperti ini yang harus dibersihkan, sehingga si *Salik* harus ber*suluk* dengan latihan penderitaan.

Memasuki kehidupan *suluki* ini tidak mudah. Menurut para ahli tarekat, dalam memperlajari ilmu pengetahuan agama yang dijalankan dibawah pengawasan *Mursyid,* seoorang *Salik* harus melalui beberapa tahapan. Tahapan pertama adalah melakukan *taubat* di depan gurunya sambil menyerahkan diri kepadanya untuk menyempurnakan amalan suluk. Kedua, *salik* harus ber*taqwa* kepada Allah dengan sebenarnya, dalam arti meninggalkan segala maksiat lahir dan batin, serta menjalankan

segala yang diperintahkan-Nya. Ketiga, senantiasa terus menerus mengucapkan Dzikir kepada Allah Swt. Keempat, adanya kesungguhan hati disertai tekad yang kuat untuk menjalani suluk terus menerus, sampai tujuannya tercapai, dan yang semacam ini dinamakan *himmah.* Akhirnya, seorang *Salik* harus dapat memiliki dan mentaati guru yang dapat membimbingnya mencapai tujuan tersebut (Syaikh Amin, tt.)

Kecuali proses-proses diatas, kadang-kadang Mursyid masih memandang perlu Salik menjalani latihan-latihan khusus, seperti: *puasa* dan membiasakan menahan lapar, mengurangi makan dan minum. Karena menurut mereka, yang demikian ini dapat “memutihkan” hati, meringankan,membuat lemah lembut, sehingga membuka mata melihat Tuhannya. Kemudian seorang Salik juga harus mengurangi tidur dan selalu melakukan iibadah malam. Selanjutnya, kepada sii Salik harus ditekankan untuk senantiasa berdiam diri, *samat.* Artinya, bukan berarti tidak boleh berbicara sama sekali, melainkan bebicara secukupnya saja. Akhirnya, untuk mencapai amalan suluk tertinggi, Salik harus melakukan *khalwat*, menyendiri, sambil berdzikir.

Fungsi Dzikir Dalam Kehidupan Tarekat. Dari uraian diatas, dapat dimengerti, bahwa dzikir memegang peranan penting dalam proses “pencucian jiwa” (*takziyat al-nafs).* Akan tetapi kenapa harus berdzikir?. Dalam Islam, mengucapkan lafadz dzikir, yang identik dengan syahadat atau *tahlil*,

merupakan legitimasi, bahwa orang tersebut telah menjadi muslim, sekaligus mukmin. Pengucapan ini bukan hanya sekedar di mulut saja, melainkan diresapkan dalam hari sanubari, dengan meyakini bahwa *tiada Tuhan selain Allah*. Dalam kehidupan sehari-hari, refleksi kalimat tauhid/dzikir tadi harus memancar ke segenap aspek kehidupan. Akan tetapi, tidak selama kondisi keimanan seseorang itu berjalan konstan Ia bergerak bagaikan sebuah grafik, yang kadang-kadang menunjukkan kurva menaik dan kadang menurun.

Salah satu cara untuk menjaga konstanitas/keajegan, atau bahkan menambah keimanannya itu, menurut kalangan sufi, adalah dengan melaggengkan dzikir, *mulazamatu fi al-dzikir,* atau terus menerus menghindarkan diri dari segala sesuatu yang dapatmembawa akibat lupa kepada Allah, *mukhalafat fi al-dzikr*. Pengaruh yang ditimbulkan dari berdzikir secara konsisten ini, akan mampu mengontrol perilaku seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Seseoorang yang melupakan dzikir atau lupa kepada Tuhan kadang-kadang tanpa sadar dapat saja berbuat maksiat. Namun manakala ingat kepada Tuhan, kemudian mengucapkan dzikir, kesadaran akan dirinya sebagai hamba Tuhan akan segera muncul kembali.

Menurut sebagian ulama, iman itu terbagi menjadi lima macam:

Pertama, *iman mathbu'*, yaitu imannya para malaikat. Iman ini tidak akan pernah berkurang ataupun bertambah, karena memang sudah menjadi sifat malaikat. Kedua, *iman ma'shum,* yaitu imannya para Nabi. Iman ini kadangkala bertambah, manakala mendapat wahyu, hanya saja tidak pernah berkurang karena nabi mempunyai sifat *ma'shum*, terjaga dari dosa. Ketiga, *imam makbul,* imannya para manusia muslimin dan muslimat. Iman bisa bertambah manakala berbuat taat, dan berkurang bilaberbuat maksiat. Keempat, *iman maukhuf,* imannya para ahli bid'ah. Maksudnya, imannya ditangguhkan, seumpama ahli bid'ah menghentikan amalan bid'ahnya, berarti imannya diterima oleh Allah. Kelima, *iman mardud,* ditolak keimanannya. Artinya tidak diterima oleh Allah, seperti imannya orang musyrik, murtad, kafir, dan sebagainya.(Suhrawardi, tt : 58).

Dengan demikian, bagi orang yang ingin mempertahankan keutuhan imannya, terutama bagi golongan ketiga, akan selalu berusaha melanggengkan dzikirnya. Apabali dzikir ini sudah biasa terucap secara reflektif di bibir, kemudian getaran jantung mengiringi iramanya.dapat diharapkan orang tersebut mendapatkan *khusn al-khatimah* di akhir hayatnya. Yakni, manakala ajal sudah dekat, sementara lidah telah menjadi bisu, tapi karena sudah terbiasa membaca kalimat *la ilaha illa Allah*, dengan hati pun dzikir itu tetap terucap.

Fungsi lain dari dzikir adalah sebagai alat “pencuci jiwa”, yang oleh al-Ghazali disebut *tazkyat al-nafs*, dari segala sifat-sifat tercela, guna menuju ma’rifat Allah. Sifat-sifat tercela yang diimaksud meliputi: *hasad,* iri hati; *haqa,* dengki atau benci; *su’ddzan,* buruk sangka; *kibir,* sombong; *‘ujub,* merasa sempurna diri dari oorang lain; *riiya’,* memamerkan kelebihan; *suma’,* mencari-cari nama atau kemasyhuran; *bukh,* kikir; *hubb al-mal,* materialistis; *tafakhur,* membanggakan diri; *ghadab,* pemarah; *ghibah,* pengumpat; *namimah, kidzib,* dusta; *khianat,* ingkar janji. Sifat-sifat tercela semacam itulah yang sebenarnyya mendominasi pemikiran dan tingkah laku seseorang. Untuk melakukan berbagai bentuk penyimppangan. Secara konseptusl, para ahli tasawuf ttelah merinci tujuh macam alat pembuat dosa batin/jiwa, yang dinamakan tujuh *lathaif,* (Bakar Atjeh, 1984, 96), yaitu:

Pertama, *lathifah al-qalby*, yang berhubungan dengan jantung jasmani, letaknya dua jari dibawah susu kiri. Disini terletak siifat-sifat kemusyrikan, kekafiran, ketahayulan dan sifat-sifat iblis. Kedua, *lathifat al-ruh,* terletak dua jari di bawah susu kanan, berhubungan dengan hati. Di sinilah letaknya sifat *bahimiiyah* (binatang jinak) yakni sifat-sifat menuruti hawa nafsu. Ketiga, *lathifah al-sirri,* terletak dua jari diatas susu kiri. Dis sinilah terletak sifat *sabi’iyah* (binatang buas) yaitu sifat dholim atau aniaya, pemarah pendendam. Keempat, *lathifah al-*

khafi, terletak dua jari di atas susu kanan, dipengaruhi oleh “limpa jasmani”. Disinilah letaknya siifat-sifat pendengki khianat, yaitu sifat syaithaniyah yang membawa celaka dunia dan akhirat. Kelima, *lathifa al-akhfa*, letaknya ditengah dada, yang berhubungan dengan empedu jasmani. Disini letak sifat rabaniyah, seperti ria’, takabur, ‘ujub, suma’/pamer. Keenam, *lathifah al-nafs al-natiqa*, terletak antara dua kening. Di sinilah empatnya nafsu amarah, nafsu yyang selalu mendorong kepada kejahatan. Ketujuh, *lathifah jullu jasad*, yaitu latifah yang mendominasi seluruh tubuh jasmani. Di sinilah terletak siifat-sifat jahil dan ghaflah/lalai.

Maka dari itu, agar seseorang dapat mencapai *maqa ma’rifat Allah*, segala macam kotoran jiwa yang berada pada tujuh lathaif tadi harus dibersihkan dengan dzikir terlebih dahulu.

a. Dzikir Dalam Berbagai Bentuknya

Sebagaimana telah disinggung di muka, bentuk dzikir dalam tarekat hanyalah ucapan *la ilaha illa Allah*. Dari kalimat tersebut, para ahli tarekat membuat rincian dzikir menjadi beberapa macam. Misalnya, Syaikh Syamsuddin Sumaterani dalam *Tanbih al-Thullab*, membagi dzikir menjadi tiga bagian: Pertama, dzikir *nafi* dan *isbat*, lafadznya *la ilaha illa Allah*; Kedua dzikir *asal* dan *kebesaran*, lafadznya Allah, Allah, Allah; Ketiga dzikir *isyarat* dan *nafas*, lafadznya Huwa, Huwa, Huwa.

(Habib Ali Ibn Hasan Al Athos, 1427 H, 248). Semetara itu, dalam kitab itu juga menggolongkannya menjadi empat jenis; dzikir *ismudzat (dzikir qalby)*, berupa lafadz Allah, Allah, Allah; dzikir *lathaif (Sulthan al-Adzkar)* dengan lafadz Allah, Allah, Allah; dzikir *nafi isbat*, membaca kalimat dalam hati; dan dzikir *lisan*, membaca *la ilaha illa Allah* dengan bersuara. Lain halnya dengan Spencer Trimingham, ia membagi dzikir menjadi tiga bagian, yaitu *dzikir al-awqat*, yang dikerjakan setiap waktu; *dzikir al-kahfi*, diucapkan secara pribadi, dan *dzikir al-hadra*, dzikir yang dibaca secara berkelompok atau berjamaah. (Trimingham, 1973, 74).

Diantara berbagai aliran tarekat yang ada, tidak ada kata sepakat mengenai frekuensi yang harus dibaca, tergantung dari masing-masing aliran. Misalnya, pada tarekat Qadiriyah ditetapkan jumlah 7.000 kali semalam dengan rincian masing-masing *lathifah* dibacakan dzikir 200 kali setiap sesudah shalat fardlu. Akan tetapi, Tarekat Naqsabandiyah, dalam sehari semalam harus dibaca dzikir sejumlah 11.000 kali, dengan rincian, *lathifah al-qlaby* 5000, dan lainnya masing-masing 1.000. (Muhammad Zaini Ibn Abdul Ghoni, 1427 H : 111). Adapun dzikir yang dibaca berupa lafadz *Allah, Allah, Allah.*

Rincian jumlah dzikir yang sedemikian itu, secara syar'iy tidak ditemui dasar hukumnya, tetapi telah ditentukan oleh ulama tarekat itu sendiri. Sebab, Al-Qur'an hanya memberikan

keterangan global saja. Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾

Hai orang-orang beriman, berdikirlah (dengan menyebut nama) Allah, dzikir yang sebanyak-banyaknya. (Q.S. Al-ahzab, 33:41)

Pada ayat ini tidak didapat pengertian mengenai kepastian jumlah dzikir yang harus dibaca, melainkan perintah untuk memperbanyak dzikir. Hanya asal tidak bertentangan dengan Al-Qur’an dan Al-Hadist, kita diberi wewenang untuk menentukan Jumlahnya sendiri. Mengapa demikian? Karena amalan dzikir. Seperti perintah ayat di atas, adalah jelas bersifat mutlak yang belum tampak ada qayyidnya. Maksudnya, bahwa syari’at dzikir bentuk asal hukumnya masih global Rasulullah sendiri tidak banyak memberikan rincian atau qayyid, baik berbentuk syarat-syarat, rukun atau kaifiyat-kaifiyatnya. Jadi, dari sinilah mengapa para ulama tarekat membuat kriteria-kriteria tertentu dalam berdzikir, sperti syarat, rukun, watu, jumlah, cara membaca dan sebagainya.

Sementara itu di kalangan penganut Tarekat Qodiriah Naqsyabandiyah, diajarkan dzikir nafi isbat. Dzikir ini diucapkan dalam bentuk jahar (Muhammad Zaini Ibn Abdul Ghoni, 1427 H :

120). Dzikir ini diucapkan dalam bentuk jahar dengan frekuansi sebanyak 165 kali setiap sesudah shalat fard . Selain itu, amalan yang harus selalu dilaksanakan adalah ber*dzikir khafi* (membaca dalam hati) setiap saat sepanjang hayat, dengan membaca lafadz *ismu dzat*. Pada dzikir yang pertama (*jahar*), disuarakan dengan tekanan keras, yang dimaksudkan agar gema suara dzikir yang kuat dapat mencapai rongga batin mereka yang berdzikir, sehingga memancarlah "nur dzikir" dalam jiwanya. Teknis pelaksanaan *dzikir jahar* ini sebagai berikut:

Orang yang berdzikir itu memulai dengan ucapan *laa* dari bawah pusat dan diangkatnya sampai ke otak dalam kepala; sesudah itu diucapkan *ilaaha* dari otak dengan menurunkannya perlahan-lahan ke bahu kanan. Lalu memulai lagi mengucapkan *illa Allah* dari bahu kanan dengan menurunkan kepala pangkal dada di sebelah kiri dan berkesudahan pada hati sanubari di bawah tulang rusuk lambung dengan menghembuskan lafadz nama Allah sekuat mungkin sehingga terasa geraknya pada seluruh badan seakan-akan di seluruh bagian badan amal yang rusak itu terbakar dan memancarlah Nur di dalam badan dari seluruh badan yang baik dengan Nur Tuhan, (Alawi Ibn Ahmad Ibu Husen, 1425 H : 106).

Gerakan dzikir itu diulang-ulang dengan irama yang makin lama semakin cepat, di bawah pimpinan seorang *Syaikh*

atau *Imam*. Keterangan *dzikir jahar* ini, menurut para ahli tarekat, didasarkan pada firman Allah Swt:

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ٣٦

"Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan ntuk di dalamnya, padawaktu pagi dan waktu petang".(Q. S. Al-Nur (24): 36)

Lafadz *wa yudzkara fihaa'smuhu* pada ayat ini, mempunyai pengertian "berdzikir sambil mengucapkan/ menyebut nama Allah Swt dengan bersuara", atau dengan kata lain, dibaca secara keras (*jahar*). Kecuali itu, para ulama tasawuf pun telah memberikan beberapa kriteria dalam berdzikir, seperti dikatakan:

"Telah berkata para ulama: syarat-syarat berdzikir itu ada tiga, 1-dengan ucapan yang panjang dan mantap; 2-Dengan suara yang kuat; 3-Dengan pukulan yang tepat", (Shodiqin Faqih, 1985)

Maksud kata *bi qawli al-maddi (*Louis Ma'luf), di sini, dalam membaca lafadz *laa ilaaha illa Allah* harus sesuai dengan harakat yang tepat. Menurut para ahli tarekat, penentuan harakat tersebut meliputi: *laa* sepanjang dua harakat; *ilaaha* dua harakat; dan *illa Allah* enam harakat sampai dengan 10 harakat. (Mustafa

Zahri). Adapun maksud suara yang kuat disertai pukulan, agar dengan lafadz *nafiisbat* tadi mampu menghancurkan dan mengeluarkan segala sifat-sifat *madzmumah* (sifat tercela) dan memasukan sifat-sifat *mahmudah* (sifat terpuji).

Dapat dikatakan, bahwa dengan berdzikir *jahar*, dimaksudkan sebagai tahap pembersihan jiwa dari segala kekotoran yang melekat pada batin manusia. Maka dengan *shawtunqawiyyun* dan *dlorbun syadid* ini, lafadz dzikir mampu menggetarkan kalbu, tempat bersarangna segala bentuk kejahatan, atau secara singkat diistilahkan sbaga alat kurasi/represi bagi jiwa.

Bentuk dzikir yang kedua, berupa *dzikir khafi* (samar). Dinamakan juga *dzikir isbat*, tidak bersuara, hanya hatinyang mengucapkan (*lafadz ismudzat*). Pada mulanya, mulut berdzikir diikuti hati, kemudian lidah berdzikir sendiri sampai lancar , akal pikiran diikuti rasa kenikmatan, sehingga terasa *Nur Illahi* masuk ke dalam hati, ingatan semata-mata hanya kepada Allah Swt., dan akhirnya seakan-akan seluruh badan dipenuhi oleh dzikir *lafadz ismudzat* (Syaikh Diyauddin, tt). Para ulama tarekat mendasarkan dzikir ini pada firman Allah Swt:

وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ٢٠٥

“*dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam Hatimu dengan mrendahkan diri dari rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalui*”.(Q.S.Al-A’raf, 7:205)

Apabila dipahami secara sekilas, terasa ada kontradiksi antara dzikir *jahar* dengan *khafi*. Pada yang pertama lebih menekankan suara keras disertai bacaan *nafi isbat, laa ilaaha illa Allah*; sedangkan yang kedua membaca lafadz *ismu dzat, Allah.. Allah.. Allah* dalam hati. Di Indonesia banyak berkembang aliran tarekat yang merupakan kombinasi dua aliran tarekat besar, yaitu *Qadiriyah* dan *Naqsyabandiyah*, yang masing-masing mempunyai latar belakang sejarah yang berbeda, terlepas dari beberapa persamaan yang ada pada kedua tarekat tersebut. Didirikan oleh dua tokoh yang berbeda, mengalami perkembangan serta memiliki pengaruh yang berbeda pula, sehingga pada tahap kemapanannya saat ini, kedua aliran itu menampilkan berbeda corak. Tarekat Naqsyabandiyah melarang mengamalkan dzikir dengan suara nyaring (berdasarkan Q.S. 7:205), apalagi dengan disertai tarian (gerakan) atau iringan musik, sebagaimana diamalkan oleh sementara tarekat Berbeda dari itu, tarekat Qodiriyah mengharuskan berdzikir *jahar*, dzikir dengan suara keras (berdasarkan Q.S.24:36). Pemaduan (kombinasi) kedua aliran tarekat Qadiriyah, berupa dzikir *jahar*

materi dzikirnya adalah membaca lafadz laa ilaaha illah, dan kemudian dimasukan pula kedalamnya metode dzikir *khafi* yang merupakan amalan Tarekat Naqsyabaniyah. Dengan kata lain, dzikir *jahar* dimaksudkan sebagai alat penghancur segala sifat *madzmumah*; sedang dzikir *khafi* materi dzikirnya dengan membaca lafadz *Allah, Allah, Allah* sebagai benteng/perisai sekaligus sebagai pengisi sifat *mahmud.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, Etika Tauhid sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama, dalam Jarot Wahyudi (ed), Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum (Yogyakarta: Suka Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003)

Abdul Karim, Syaikh Ja'far Ibn Hasan Ibn, Min Manâqib al-Qutb al-Rabbâani Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailâni (Mesir: Musthofa al-Babi al-Halaby, 1322 H)

Afifi, Abdul Hakim, al-, Mausu'ah al-Huduts al-Islâm (Beirut: Aurâq Syarqiyyah Libanon, 1996)

Ahmad, Abdul Fattah Sayyid, Tasawuf Baina al-Ghazali wa Ibnu Taimiyah (Mesir: Dâr al-Wafa', 1420 H/2000 M)

Ahmad, Jamil, Hundred Great Muslim (Pakistan: Lahore Press, 1984)

Al-Imam Burhan al-Islam Az-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim 'ala Thariiqa Ta'allum*, (Surabaya: Al-Hidayah Bankul Indah, 1367 H).

Alberry, A.J., Pasang Surut Aliran Tasawuf (Bandung: Mizan, 1950)

Amin, Ahmad, Dhuha al-Islâm, Juz I (Kairo: Lajna al-Ta'lif wa al-Nasr, t.t.)

Anshari, Muhammad Abdul Haq, Sufism and Shariah : Studi of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effiort to Reform Sufism (London: The Islamic Foundation, 1986)

Arberry, A. J., Muslim Saints and Mistics, (London: Raaoutledge Kegan Paul Ltd, 1979)

Arberry, A.J., Sufism : An Account of the Mystic of Islam, (London: Unwin Paperboch, 1978)

Armstrong, Amatullah, Sufi terminologi (al-Qamus al-Sufi) the Mistical language of Islam (Malaysia: As.Noorden, 1950)

Asmaran As, Pengantar Studi Tasawuf (Jakarta: Rajawali Press, 1996).

Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dsan XVIII (Bandung: Mizan, 1994)

Azra, Azyumardi, Perspektif Islam di Asia Tenggara (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989)

Badawi, Abd Rahman, Tarikh al-Tasawuf al-Islâmi (Kuwait: Wikalah al-Matbu'ah, 1975)

Badruzzaman, Abad, Wasiat Terbesar Sang Guru Besar Syaikh Abdul Qadir al-Jailani, (Jakarta: Sahara Publisher, 2006)

Bakhtiyar, Amsal, Tarekat QadiriyahPelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam, (Jakarta: Prenada Media, 2004)

Basyuni, Ibrahim, Nasy'at al-Tasawwuf al-Islâm (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1969)

Bruinessen, Martin van, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat : Tradisi-tradisi Islam di Indonesia (Bandung: Mizan, 1999)

Dahlan, Abdul Aziz, Tasawuf Sunni dan Falsafi : Tinjauan Filosofis, dalam Ulumul Qur'an. Vol II (Jakarta: 1991)

Daudi, Ahmad, Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin al-Raniri (Jakarta: Rajawali, 1983)

Dawud, Abi, Sulaiman Ibn al-, Sunan Abi Dawud, Jilid III (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994)

Dhibauddin Ahmad, Syaikh Nasikh, Yaumul Auliya Fi Al-Auliya (Surabaya :Haromain, 2001)

Drewes, G.W.J. and L.F.Brakel, The Poems of Syaikh Abd Qadir al-Jailani (Dordrech ; Foris, 1986).

Ghazali, Al-, Minhâj al-'Abidin, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.)

Ghazali, Imam Abi Hamid Muhammmad Ibn Muhammad al-, Ihya 'Ulumuddin (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.)

Ghazali, Abu Muhammad Ibn Muhammad al-, Ihya 'Ulumuddin, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1358- H-1/1939 M)

Gibb, H A.R., Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1945)

Gibb, H.A.R., Islam dalam Lintasan sejarah, terj. Abbusalamah (Jakarta: Bharata, 1964).

Hamid, Irfan Abd, Dirâsah fi al-Firaq wa al-Aqâ'id al-Islâmiyah (Bagdad: Matba'ah Asad, t.t.)

Hanakabah, Abdur Rahman Hasan, al-Aqîdat al-Islâymiyat wa Ususuha, (Kairo: Dâr al-Maktabah, t.t.)

Hasan al-Athos, Habib Ali, Al-Qirthos (Beirut : Dar al-Fikr, 1427 H).

Hasan, Hasan Ibrahim, Tarikh al-Islam, Jilid III (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, t.t.)

Hilal, Ibrahim, al-Tasawuf al-Islâmi Baina al-Din wa al-Filsafat (Kairo: Dâr al-Nahdiyat al-Arabiyah, 1979)

Hitti, Philip K., History of the Arabs, (London: Macmillan Press Ltd, 1970)

Ibrahim, Bukhari, Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Indonesia (Jakarta: Risalah al-Mu'tamar, 1971).

Imad, Ibnu, Syazarat Az-Zahab, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 M)

Iskandar, H.M., Pemikiran Hamka Tentang Dakwah, Disertasi UIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta: Tidak diterbitkan, 2001)

Jailâni, Syaikh 'Abd al-Qâdir al-, Adab al-Sulûk wa at-Tawasul ilâ Manâzil al-Muluk (Damaskus: Dar al-Sanabil, t.t.)

Jailâni, Syaikh 'Abd Qâdir al-, Al-Gunyah Lithalabi al-Haqq Azza wa Jalla, (Bagdad: Dâr al-Hurriyat, 1400 H)

Jailâni, Syaikh 'Abd Qâdir al-, Futŭh al-Ghaib (Mesir: al-Maktabah Musthafa al-Bâni al-Halaby, 1392 H)

Jailâni, Syaikh 'Abd Qâdir al-, Al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidt al-Rahmâni, (Damaskus: Dâr al-Bâb, 1979 M)

Jailâni, Syaikh 'Abd Qâdir al-, Sirr al-Asrâr fi mâ Yahtâju Ilayhi al-Abrâr, (Mesir: Dâr al-Maktabat, 1412 H)

Jailâni, Syaikh 'Abd Qâdir al-, Basyâiru al-Khairât al-Isti'anat fi al-Da'watu al-Jalâlah (Kairo: Dâr al-Muqhatam, 2001)

Kailani, Qamar, fi al-Tashawwuf al-Islâm (Kairo: Dâr al-Ma'rif, 1969)

Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad al-, Al-Ta'aruf Limadzahabi Ahli-al-Tasawwuf (Mesir: al-Azhar , 1969)

Kamal, Asep, Kunci Taswuf Menyingkap Raahasia Hati Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni (Bandung : Husaini Bandung, 1985)

Kamal, Tamrin, “Pemikiran Dr Abdul Karim Amrullah tentang Purifikasi Ajaran Islam Masyarakat Minangkabau, Disertasi UIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta: Tidak diterbitkan, 2000)

Ma’basi, Zain al-Din “Ali al-, Hidayat al-Adzkiya ilâ Thariq al-Auliya (Surabaya : Sa’ad Ibn Nabhan, t.t.)

Ma’luf, Louis, al-Munjid fi al-Lugahah wa al-A’lam (Beirut: Dâr al-Misri, 1986)

Madjid, Noorcholis, Biografi dan Ajaran Syaikh ‘Abd al-Qâdir al-Jailâni, (Jakarta: Humaniora Press, 2004)

Madjid, Nuchois, Islam Dokrin dah Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusian, dan Kemodernan (Jakarata: Yayasan Wakap Paramadina, 1992)

Madjid, Nurcholis, Kontekstualisasi Dokrin Islam dalam Sejarah (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994)

Madzkur, Muhammmad Salim, al-Madkhal il al-Fiqh al-Islâmi (Kairo: Dâr al-Qaumiyyah li al-Thabaqah wa al-Nasr, 1964)

Mahdali, Muhammad Aqil ibn Ali al-, Dirâsat îi al-Thurûq al-Shufiya, terj. Futuh Arifin, Mengenal Tarekat Sufi Bagi Pemula (Jakarta: Azan, 2002)

Mahmud, ‘Abd Qadir, al-Falsafah al-Akhlaq fi al-Islâm, (Mesir: Mustahafa al-Bâbi wa al-Aulâdih, 1381 H)

Mahmud, Abdul Halim, Abhas fi al-Tashawwuf (Kairo: Dâr al-Ma’srif, 1985)

Makki, Abu Thalib al-, Qut al-Qulub fi Mu’amalat al-Mahbub wa Wasfi Thariq ilaaal-Mâqam al-Tawhid (Kairo: Dâr al-Maktabah, 1961)

Muhammad Amin al-Kurdiy, Tanwir al-Qulub fi Mu‘amalat ‘Ulum al-, 1995M/1415H.)

Mulyani, Sri, Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia (Jakarta: Pernada Media, 2004)

Mutawaqqi, Abu al-Fadl al-, al-Madkhal ilâ al-Tasawwuf (Kairo: al-Halabi, 1967)

Nasr, Sayyed Hosein (ed), Ensiklopedi Tematis Spirutualitas Islam, terj, Abdurahamn al-Halabi (Bandung: Mizan, 2003)

Nasr, Sayyid Husen, Tasawuf Dulu dan Sekarang, terj. Abd Hadi (Jakarta: Pustaaka Firdaus, 1985)

Nasr, Sayyed Hosein, Eksiklopedi Tematis Spiritualitas, terj. Abbdurahman Halabi (Bandung: Mizan, 2003)

Nasution, Harun, Falsafah dan Mistisisme dalam Islam (Jakarta: UI Press, 1973)

Nasution, Harun, Teologi Islam : Sejarah Analisa perbandingan Aliran-aliran (Jakarata: UI Press, 1978)

Nasution, Harun, et. Al., (ed), Ensiklopedia Islam di Indonesia, Jilid I (Jakarta: Abdi Utama, 1992)

Nasution, Harun, Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)

Nicholson, R.A., The Mystics of Islam (London: Riudlege Kegan Paul Ltd, 1969).

Qadir, Ali Hasan Abdul, The Life Personality and Writing of al-Junaid (London: Co, Gibb Memorial Series, 1962)

Qahthani, Said Ibn al-, Buku Putih Syaikh Abdul Qadir al-Jailani, terj. Munirul Abidin (Jakarta: Darul Falah, 2004)

Qusyairi, Abu Qasim al-, al-Risalah al-Qusariyiah fi ‘Ilmi al-Tasawuf (Mesir: Dâr al-Ta’rif, 1385 H)

Rahman, Budy Munawwar (ed), Konstektualisisi Dokrin Islam Dalam Sejarah (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994)

Rajab, Ibnu, Az-Zail Ala Thabaqaat Al-Hanabilat (Beirut: Dâr al-Fik, 1416 M)

Razvi, M.A.Casim dan Shidiq Osman, Syaekh Abdul Qadir al-Jailani Pemimpin Para Wali Hidup ,Karya dan Keramahnya (Yogyakarata: Pustaka Sufi, 2004)

Saltut, Mahmud, Aqîdah wa al-Syarî’ah, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966)

Sarraj, Abu Nasr al-, Al-Luma’ (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadistah, 1960)

Sayyis, Muhammad 'Ali al-, Tarikh al-Fiqh al-Islâmi (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Shabih, t.t.)

Shihab, Alwi, Islam Sufistik : Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia (Bandung: Mizan, 2001)

Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya di Dunia Islam (Jakarta: Rajawali Press, 1996)

Siregar, A.Rivay, Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke-Neo-Sufisme (Jakarta: Raja Grafindo, 2002)

Subhi, Ahmad Mahmud al-, Fi 'Ilm al-Kalâm, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Jami'ah, 1969)

Syarief, M.M., A History of Moslem Philosopy (London: Wiesbaden, 1963)

Syarief, Muhammad Ahmad, Ghazali's Theory of Virtue (Bany: State Univrsity of New York Prss, 1975)

Syarqawi, Hasan, Mujam al-Fadz al-Shuffiyah (Kairo : Dâr al-Mukhtar, 1987)

Syukur, Amin dan Masharuddin, Inteletualisme Tasawuf Studi Intelektualisme Tasawuf Al-Ghazali (Semarang: Pustaka Pelajar, 2002)

Syukur, Amin, Rasionalisme dalam Tasawuf (Semarang: Wali Songgo, 1994)

Syukur, Amin, Tasawuf Sosial (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi al-, Sufi dari Zaman ke Zaman, terj. Ahmad Rofi Usmani (Bandung: Pustaka, 1983)

Taftazani, Al-, Madhkal ila al-Tashawwuf al-Islâmi, (Kairo: Dâr as-Tsaqafah li an-Nasr wa at-Tauzi, 1979)

Taimiyah, Ibnu, Al-Fatawa al-Hamawiyat (Mesir: Mathbau' al-Madani, 1403)

Tanja, Victor, Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah dan Kedahulatannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharuan di Indonesia (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982)

Tha'wil, Taufik al-, At-Tanabu bi al-Ghaib 'inda Mufakiri al-Islâm (Mesir: Dâr al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1387 H)

Thusi, Abu Nashr al-Siraj al-, al-Luma' (Mesir : Dar al-kutb al-Hadisah, 1960)

Trimimunghan, J.Spencer, The Sufi Order In Islam, (London: Oxford University Press, 1973)

Usman, Fatimah "Pluralisme Agama, Penemu dan Latar Belakang Sosialnya", dalam Tasawuf dan Krisis (Semarang: IAIN Wali Songo Press, 2001)

Vansina, Jan, Oral Tradistion : a Study in Historical Methodology (Chicago: Aldine, 1950).

Vlekke, H.M., Nusantara : Sejarah Indonesia (Kualalumpur: Dewan Baha Pustaka, 1967)

Watt, Montgomery, Kejayaan Islam : Kajian Kritis dari Tokoh Orientaslis, Terj.Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990)

Watt, Montgomery, Pergolakan akan Pemikiran Politik Islam, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi (Jakarat: Bina Cipta, 1987)

Yatim, Badri, Sejarah Peradaban Islam (Jakarta: Rajawali, 1995)

Yusuf, Yunan, Corak Pemikiran Kalam al-Azhar, Disertasi UIN Sahid (Jakarta: Tidak diterbitkan, 1990)

Zahrah, Abu, Muhâdharât fî Tarîkh al-Mazhâhib al-Fiqhiyah (Kairo: Maktabah al-Madâri, t.t.) ahri, Musthafa, Kunci Memahami Ilmu Tasawuf (Surabaya: Bina Ilmu, 1979)

Zaidan, Jurji, History Of Islamic Civilazation (New Delhi: Bhavan Press, 1981)

Zuhri, Syaifuddin, Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia (Bandung: Al-Ma'arif, 1999)